سلسلة الكتب المنشورة بعد الرحيل 56

مخاطر الغزو الثقافي

الدكتور برهان زريق

الكتاب: مخاطر الغزو الثقافي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2017

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/114755**/ تاريخ** 2017/10/2

د. برهان زريق

مخاطر الغزو الثقافي

أعيش...لأكتب

المحامي الدكتور

مهران زريق

تعريف الثقافة وتحديد ماهيتها

ووظيفتها الذاتية

يثير الحديث عن الظاهرة الثقافية أموراً لا حصر لها، ومع ذلك فهذا السياق، لا يسمح لنا بالتعامل لا مع بعض متعلقات الثقافة ومظاهرها، مثل التعريف بالثقافة، أهميتها، التغير الثقافي، الاتساق الثقافي، المقصود من المجتمعية، التكامل الثقافي، الاتصال الثقافي.

وبالطبع فالذي حدانا لتلمس تلك المواضيع، هو أن بعضها(الانتشار والتواصل الثقافي) قد يختلط بظاهرة الغزو الثقافي، وهو الأمر الذي يدفعنا لمعانقة الحدود التي تتصل بتلك الظواهر، وتميزها عن الغزو الثقافي.
يمكن القول إن الثقافة من الظواهر الإنسانية الكبرى العويصة والأكثر تعقيداً واختلاطاً وتشابكاً بغيرها من الظواهر الإنسانية الأخرى، ومع ذلك فقد انبرى العلم لتشريح جثة تلك الظواهر والحفر على طبقاتها العميقة، وهكذا فقد كثرت التعاريف حولها تبعاً لاختلاف المنظورات الإيديولوجية والفكرية، وهو الأمر الذي طالعنا بتعاريف وصفية تقوم على تعداد محتوى الثقافة ومظاهرها، وبتعاريف معيارية تهتم بالثقافة كقيمة ونموذج محتذى، وفضلاً على ذلك فقد نهضت

تعاريف تاريخية تهتم بالظاهر، كإرث اجتماعي، كل ذلك إلى جانب تعاريف سيكولوجية ينظر إليها كأداة لحل المشكلات، وأخيراً فقد ظهرت تعريفات تطورية تهتم بتاريخية الظاهرة وتطورها، منوهين بأن التعريف كما أثر عن الرومان بأمر خطير «حسب رأي المناطقة العرب» الحدّ التام لظاهرة وكنهها وجوهرها.

ويبدو أن أكثر التعاريف والمفاهيم المتعلقة بالظاهرة المذكورة تحددت وانحصرت في الاتجاهات الآتية[1]:

- الثقافة كحال عامة للعقل مع تصور خاص لفكرة الكمال الإنساني.
- الثقافة كحال عامة للفكر والتطور الأخلاقي في المجتمع ككل.
- الثقافة هي المضمون العام للفن والممارسة الفكرية.
- الثقافة هي السبيل العام للحياة الفكرية والمادية والروحية للمجتمع، ولقد استعمل علماء الأنثروبولوجيا هذا الجهاز المفاهيمي للدلالة على الإنتاج الفكري والمادي من مصنوعات يدوية ونظم اجتماعية، وأدوات تقنية وأساليب عيادة، ودور للتقيد، وغير ذلك من مظاهر صنع الإنسان لعالمه الذي يعيش فيه، فهي بذلك تشمل مجموعة التراث الاجتماعي وأسلوب حياة المجتمع[2].

---

[1] – د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، دار ألف باء الأدبية، دمشق، 1997، ط1، ص32.

[2] – المرجع السابق.

ولقد عرّف "تايلور"[1]/1832- 1917/الثقافة بأنّها : ((ذلك المركب الكلي الذي يشمل المعرفة والمعتقد والفن والدب والأخلاق والقانون والعادات التي يكتبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع))[2].

ولقد بقي هذا التعريف معتمداً لأكثر من نصف قرن، ولكن لو حظر عليه عدم حركيته واقتصاره على التصوير الوصفي للظاهرة، ثمّ إهماله توضيح العلاقة بين الثقافة والمجتمع البشري الحامل لتلك الثقافة من جهة والبيئة أو المحيط الخاص بتلك الثقافة من جهة أخرى.

وبعد ذلك جاء تعريف "رايت" المتضمن أنّ: ((الثقافة هي النمو التراكمي للتقنيات والعادات والمعتقدات لشعب من الشعوب يعيش في حالة الاتصال المستمر بين أفراده، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الثاني عن طريق الآباء وعبر العمليات التربوية))[3].

والتعريف الأخير لم ينتج أيضاً من الطابع الوصفي، كما أنه اقتصر على توضيح الدور الذي تلعبه الثقافة في توجيه السلوك الإنساني.

حيال هذا الارتباك في تلك التعاريف، فقد عقدت سنة 1970م، منظمة الأمم المتحدة للثقافة والعلوم والتربية، ندوة لمناقشة موضوع الحقوق الثقافية، حيث

---

1 - ادوارد بيرنت تايلور: أنثروبولوجي إنكليزي، ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجية وتطور الاهتمام بذلك العلم. كان أستاذاً للأنثروبولوجية بجامعة أكسفورد.

[2] – محي الدين صابر: التغيير الحضاري وتنمية المجتمع، مركز تنمية المجتمع العربي، 1962، ص40.

[3] – د . عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص32.

استخدمت كلمة الثقافة بمعاني واسعة تضم كل ما يتصل بالإنسان فكراً وخلقاً وبدناً، بما في ذلك التدريب النفسي، أي كل ما يجعل الإنسان مخالفاً للكائنات الأخرى[1].

وفضلاً عن ذلك فقد استخدمت الندوة كلمة الثقافة بمعنى ضيق وتحدد يقارب كلمة الحضارة.

وعلى ضوء ما تقدم جاء إعلان مكسيكو ليحدد مفهوم الثقافة في إطار عام واسع على النحو التالي: ((الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جميع السمات المادية الروحية الفكرية العاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان وتنظيم القيم والتقاليد والمعتقدات))[2].

وقريب من التعريف الأخير، التعريف الذي قدمه المفكر العربي الإسلامي مالك بن نبي، فقد عرف الثقافة بأنّها الدستور الأخلاقي والفكري والجمالي والذوقي والمادي لأمة من الأمم.

إذاً فالثقافة بالمعنيين الأخيرين هي السمات الروحية والأخلاقية والقيمية والعقلية والمنطقية لمجتمع ما، فهي الروح الجماعي وصور حياة المجتمع المشكّلة لشخصيته وهويته القومية، فهي وجوده وذاته وسماته[3].

---

[1] - المرجع السابق، ص35.

[2] - المؤتمر العالمي بشأن السياسات الثقافية إعلان مكسيكو بشأن الثقافة، المجلة العربية للثقافة، السنة/2/العدد الثاني.

[3] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص84.

أهمية الثقافة

ومسألة تدرج مبادئها ومفاهيمها

لا بدّ من التأكيد بادئ ذي بدء بأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع[1]، فهو قد فتح عينيه على هذه الحياة وهو يحاول فهمها وعلى مكنوناتها وغيتها وإعطاءها معنى ثم إدراك جوهرها .

فالثقافة هي قوام وجود الإنسان، وهي مساوية له، وإن وضعه على هذا الكوكب لم يتحدد إلا بها ، فهي فاصل نوعي بين الإنسان وبين سائر الأحياء، وهي فاصل درجي بين المجتمعات والأفراد[2] .

وعلى هذا الأساس فإن أكثر ما يميز الإنسان عن سائر الأحياء وعن اختراعات الذكاء الاصطناعي تقدماً ، مثل الحاسوب (الكمبيوتر) والإنسان الآلي (الربوت) هو المستوى الرفيع من حيث النوعية التي يتفرد به الإنسان في عالم الرموز[1] .

---

[1] – د . محمود الذوادي: الرموز الثقافية، مفهوم عالم الرموز، مجلة المستقبل العربي، العدد/156- 2/1992/ص22 .

[2] – د . محي الدين صابر: نحو استراتيجية للثقافة العربية، مجلة الشؤون العربية، العدد/15/لعام 1982، ص16 .

وبيان ذلك أن محاولة تغيير عالم الرموز الثقافية بهذا الغزو، أو ذاك تعني أنها عملية تمسّ عمق ذات الغزو، وباطن الأشياء منه لا سطحها أو ظاهرها، فلا غرابة إذاً أن تظهر الرموز الثقافية مقاومة عنيدة في غالب الأحيان إزاء عوامل التغيير[2].

ويصف علماء الاجتماع الرموز الثقافية بأنّها تتسم بالدلالات المتعالية، تدليلاً بقدرتها على تجاوز الواقع المحسوس والآني لحياة الإنسان، ففكر ابن خلدون أو أرسطو لم يندثر بوقا صاحبه وبالتالي فعمر الرموز الثقافية يتسم بالامتداد الذي قد يصل إلى الأزلية، حيث تتشابه الرموز الثقافية بظاهرة الروح عند الكثير من الديانات وفلسفات المفكرين، وإن اتصافها بطول العطاء عبر الزمان والمكان، يجعل من محاولة تغييرها عملية صعبة وبطيئة، إذا ما قورن الأمر بتغيير العناصر المادية[3].

لكن لماذا يصعب تغيير هذه الرموز...يجيب عن ذلك "الدكتور االذوادي" بأنها تمثل صلب جوهر كينونة الإنسان، وتحتل موقعاً مركزياً ومتجذراً في بنية شخصية الفرد، وعمق كينونته وروحه[4].

ويمكننا أن نضرب مثلاً على ذلك في بقاء اللغة الفرنسية وثقافتها مهيمنة في المغرب العربي على بعد أكثر من ثلث قرن على استقلالها.

---

[1] – د. محمود الذوادي: الرموز الثقافية وتطبيعها على الوطن العربي، مجلة شؤون عربية، عدد/82/لعام 1995، ص184.

[2] – د. محمود الذوادي: الرموز الثقافية وتطبيعها على الوطن العربي، ص183.

[3] – المرجع السابق، ص183.

[4] – المرجع السابق، ص183.

ويؤكد "الدكتور الذوادي" أن عناصر العقيدة قد تقاوم التغيير أكثر من مقاومة اللغة، ومجتمعات المغرب العربي المعاصر أكبر مثال على ذلك، ضمن جهة لا تزال اللغة الفرنسية وثقافتها مهيمنة إلى حدّ كبير على ساحات المجتمعات المغاربية، وبالمقابل فقد فشل الاستعمار الفرنسي فشلاً كاملاً في التأثير في الخريطة الدينية الإسلامية[1].

وهذا الدور الذي لعبته العقيدة الإسلامية بين ظهراني الشعب العربي في المغرب يؤكد وصلابتها ودورها كامل وصائغ للقيم العربية وصونها والذود عنها.

وحقيقة الأمر أن التاريخ لما يطلق عليه اليوم بالوطن العربي، لا يمكن إلا أن يرجع إلى الدور الحاسم للرموز الثقافية، وبالطبع فقد جاء انتشار تلك الرموز مع ما يسمى بالفتوحات العربية الإسلامية، حيث عمد الفاتحون إلى نشر العقيدة الجديدة في البلاد المفتوحة، الأمر الذي أدى إلى تعريب ثقافتها، وكانت النتيجة تبلور قضاء ثقافي متجانس إلى حدّ كبير من المحيط إلى الخليج، ومن ثمّ فتجذر الرموز الدينية الإسلامية ورموز اللغة العربية وثقافتها على الشخصية القاعدة لإنسان ما بين الخليج والمحيط هو الشرط الأساس لإمكانية تحقق عملية الانصهار الثقافي الكامل أو شبه الكامل بين المجتمع العربي الإسلامي الأم في الجزيرة العربية من ناحية والمجتمعات الأخرى المحيطة أو البعيدة عنه من ناحية أخرى والتي أسلمت وعرب لسانها وثقافتها[2].

وليس من المبالغة القول إن الوطن العربي كظاهرة ثقافية متجانسة فريدة من نوعها في القديم والحديث لجهة العوامل التي أدّت إلى تجسيمها، فالدعوة

---

[1] – د. محمود الذوادي: الرموز الثقافية وتطبيعها على الوطن العربي، ص184.

[2] – المرجع السابق، ص186.

المسيحية مثلاً نشرت رموز رسالتها، وهي اليوم أكثر الديانات انتشاراً في العالم، ومجتمعات أوروبا هي مجتمعات مسيحية في أغلبيتها، ولكن وحدتها الثقافية تبقى بعيدة عن متانة وحدة التضامن الثقافي الموجود في المجتمعات العربية، والسبب في ذلك واضح، إذ أنه بينما انتشر الإسلام كرموز دينية ولغوية وثقافية، وأنشأ قضاء ثقافياً متجانساً، وأصبحت لغة التعامل اليومي ولغة الثقافة، وهكذا تمّ تجذر الرموز الدينية ورموز اللغة العربية وثقافتها الشخصية العربية في حين أن المسيحية خرجت كدعوة دينية فقط، فقد اعتنقت أوروبا المسيحية مبقية على لغاتها ولهجاتها وثقافاتها المختلفة، إذ لم تكن للمسيحية لغة وحي، وبتعبير العلوم الاجتماعية الحديثة يعتبر نشر الإسلام للغة الضاد متغيراً variable عاملاً حاسماً في فهم وتفسير الفرق بين درجة قوة التضامن الثقافي العضوي بين أقطار الوطن العربي من ناحية، وتنوع وانقسامات الفضاءات الثقافية الأوروبية من ناحية ثانية.

ففي الأول وفر شرط الرموز الدينية والرموز اللغوية الثقافية حصول ما يمكن أن نطلق عليه بالتطابق الكامل على مستوى الخريطة الثقافية العامة.

أمّا في حال أوروبا فلا يوجد إلا شرط يتيم يتمثل في اعتناق رموز الديانة المسيحية، وهذه الرموز الأخيرة تسمح بالحديث عن التشابه الثقافي بين المجتمعات الأوروبية أكثر من الحديث عن التطابق الثقافي الكامل وشبه الكامل.

وهكذا توصف التجربة الثقافية الشاملة للعرب المسلمين بأنّها فريدة من نوعها في تاريخ التلاقحات الثقافية بين الشعوب، فقد تمكن العرب المسلمون في تحقيق عملية انصهار ثقافي كامل، أو شبه كامل للآخر في الحضارة العربية الإسلامية.

لقد تصارح الحكام العرب لأسباب سياسية واقتصادية وحدوية في الماضي والحاضر، ووصل الأمر بأن تصارعت الجيوش العربية فوق الأرض العربية، ورغم ذلك فإن الروابط الثقافية منطقها الخاص، فهي لا تعبأ كثيراً بمثل تلك الأحداث العارضة بين نبي البشر، أنها ذات قدرة شبه ميتافيزيقية في تجاوز الأحداث مهما كانت ذات طبيعية مأساوية، والروابط الثقافية العربية الإسلامية المتجانسة (الرموز الدينية الإسلامية والرموز اللغوية والثقافية العربية)، مكنت العرب والمسلمين من التواصل والتضامن شعوراً وممارسة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، وإن وشائج الرموز الثقافية الرابطة بين الشعوب تتمتع هي الأخرى بما اسميناه باللمسات الميتافيزيقية، ومن ثمّ فهي أكثر ترسخاً من غيرها لضمان استمرارية اللحمة، حيث إن عواهن الدهر لا تكاد تؤثر في خفقات ونبضات روحها، ومن ثمّ فالروابط الثقافية بين الأفراد والجماعات تطبع حتى التواصل بطابع الأزلية التي لا تعرفها الأحلاف العسكرية، ولا التجمعات الاقتصادية.

ويؤكد "الدكتور محمد شيحا" أنه ما من نزعة تكاملت فيها مقومات الأمة بالقدر الذي تكاملت فيه بالنسبة للأمة العربية، ذلك بأنه إذا اعتبرنا القومي بأنه مجموع المادي والروحي والماضي والحاضر مشدوداً إلى المستقبل، ثم قارنا التجارب القومية من منظور تلك العوامل لاتضح لنا فرادة أمتنا[1].

[1] - د. محمد شيحا: مقاله المنشور في مجلة شؤون عربية، بعنوان الثقافة العربية والتحولات العالمية، عدد 75، عام 1993، ص90.

فعلنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السياسي سنترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين يشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية[1].

ينطلق "بيير أنصاري" في تعريف المخيال الاجتماعي من تعريف "ماكس فيبر" للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم على أساسه يقول: "والواقع أنه (أي الفعل الاجتماعي) يفترض من أجل إنجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تنتظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد ضمنية مستضمرة حسب ما ينتظره كل منها من الأخرى، وبعبارة أخرى فإن الممارسة الاجتماعية، بوصفها تنظيم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، تفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والاندماج المحمل بمعانٍ ودلالات، كما تفترض لغة رمزية (شيفرة) اجتماعية ومستضمرة.

ليست هناك آية ممارسة اجتماعية يمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية والمادية، ذلك لأنه لما يشكل جوهر الممارسة الاجتماعية أنها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتجاوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد واللحظات.

ومن هنا فإنّ كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم، بالخصوص، يجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات

---

[1] – السيميائية هي ذلك العلم الذي يُعْنَى بدراسة العلامات. وبهذا عرفها "مونان" إذ يحدد السيميولوجيا بأنها "العلم العام الذي يدرس كل أنساق العلامات (أو الرموز) التي بفضلها يتحقق التواصل بين الناس" .

الجماعية والأهداف المنشودة، والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه المخاييل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتُثبّتُ على شكل رموز معاييرها وقيمها[1].

ويقول باحث آخر: ((بقيام الجماعات البشرية بإنشاء معانٍ ودلالات مخيالية اجتماعية، تتمكن من إعطاء معنىً لكلّ ما هو "موجود" لكل ما يمكن أن يقوم فيها أو يقوم خارجها، وأيضاً فيفضل هذه المعاني والدلالات المخيالية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدشين العمل التاريخي وتنشيطه)).

إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية، لرؤية الآخرين له، من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه، فمن خلال هذا الموشور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً سواء كان هذا الآخر (وحشياً أم متحضراً)، (كافراً أم مؤمناً) وهذه التمثلات والتصورات المخيالية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية قائمة تعرف نفسها من خلال المقارنة مع الآخرين[2].

وإذا شئنا الاقتراب من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا، ومن أجل هذا الغرض نقول: ((إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس ما لنا من المآثر

---

[1] - Pierre Ansart. Ideort: conflit et pouvoirs (paris, universitaires de France, 1977),p21.

[2] - Chaude Gillet: ales lectures, cous sours et ecriture revelé، studio Islamica, P 49- 50.

والبطولات وأنواع المعاناة الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل "الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر"... إضافة إلى رموز الحاضر "والمارد العربي" والغد المنشود...إلخ)).

وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السنّي الذي يسكنه "السلف الصالح" خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي...إلخ[1].

فالعقل السياسي «أو غيره من العقول» كممارسة وكأيديولوجيا، هو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي، وليس في النظام المعرفي.

النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أمّا المخيال الاجتماعي فيما أنّه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد، وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للأيديولوجيا

---

[1] – د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط11، 1990، ص16.

السياسـية، في فـترة تاريخيـة مـا، ولـدى جماعـة اجتماعيـة منظمـة، بنيتـها اللاشعورية[1].

هـذه البطانـة الوجدانيـة الـتي تـلازم الخطـاب السياسـي «وغـيره مـن الخطابـات» ومـن هنـا تجنيـد الخيـال واسـتعمال الرمـز ومخاطبـة "الـرأي العـام" و"الجمهور" (أيّها الناس، أيّها الأخوان، أيّها الرفاق) إنّ "منطق الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير المعرفية، فالاعتقاد أو الإيمان ليس درجة أدنى من درجات المعرفة، والهذيان ليس خطأً في الحكم.

إننا لا نقرر في أن نؤمن أو لا تؤمن، إن المشاكل التي تتعلق بمصداقية أو مشـروعية المعتقدات الجماعيـة هـي بكل بسـاطة لا معنـى لهـا، إن الإيمـان هـو "صـورة قبليـة" (قالـب ذهـني سـابق للتجربـة) لا جماعيـة الإنسـان (أو للوجـود السياسـي)، ولـيس عليه بوصفه كذلك يقدم مبرراته وبواعثه[2]، ولكن إذا كان هذا الموشور العميق الذي يحكـم السـلوك والقناعـات موجـود في عمـق الضـمير، فهـل تـأتي إلى طبقـة في الوجدان لا عمق بعدها أم أن لدينا مواشير أخرى، وبالتالي ما هـي السـاحة الكبرى في ضـمير الجماعـة الـتي تسـتوعب كل السـاحات وتتعمـق كل المسـافات في الـنفس الاجتماعية.

هذا هو في نظرنا ما تسميه الهوية.

فما هـي هذه الهوية؟.

والهوية: "هـي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النـواة على الشـجرة في الغيب المطلق، كما يقول الجرجاني، ولكن عن أية حقائق يتكلم الجرجاني؟ أهي

---

[1] - المرجع السابق، ص16.

[2] - ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، ص179.

حقائق الماهية- البشرية، الإنسانية «كما بيّن الكفوي، أم هي حقائق الخصوصية» الشخصية الثقافية والهوية القومية، في إطار النوع البشري؟!

تقودني الفكرة إلى البزرة والبذرة، أية بزرة أو بذرة تجنّ نباتاً، فهي تشتمل على الجنس «بذرة القمح مثلاً» وتوحي بالفصيلة وبأشياء كثيرة تتعلق باللون والشكل والخصائص والوظيفة والثمرة...إلخ، ولكنها تبقى ضمن إطار النوع –أي في دائرة النبات ذي الفصائل المتنوعة، ومنه الشجر، فبزرة الزيتون تقدم مواصفات شجرة الزيتون وتوحي بما تشتمل عليه ثمرتها وتنطوي على مقومات هويتها، ولا تخرج عن ماهيتها بوصفها نباتاً، فالماهية بهذا المعنى تتضمن الهوية ولا تلغيها[1].

والهوية الفردية على المستوى الشخصي: في أمة متمايزة ذات تاريخ وحضور خاصين بين الأمم مثل العرب «تتضمن أصلاً وفصلاً»، أي حسباً ونسباً بمعنى الانتماء الموّصّل إلى قوم- أمّة، وإلى لغة- نسب- بدلالاتها وبما تحمل من معطى الشخصية على الصعيد الثقافي؛ وحين تقول العرب: ((فلان لا أصل له ولا فصل، فكأنما هي تقول عنه على نحو ما: "هَيَّ بن بَيّ، أو هَيّان لن بَيّان"، أب: لا يُعرف هو ولا يُعرَف أبوه، وربط مركز الثقل في الهوية/باللغة بما حملت/على هذا النحو بالأصل، أي الحسب والنسب، بالمعنى الانتمائي التعارفي لا التمييّزي التفاخري، يقدم شيئاً عن ترابط الهوية القومية والأصالة))[2].

ولا هوية من دون وجود وشعور بذلك الوجود، وهذا يقوم على وعي للذات ينطوي على إدراك لتمايزها عن الآخر ولخصوصيتها في آن معاً، مهما كانت درجة ذلك

---

[1] – د. علي عقلة عرسان: الفكر السياسي، ص54.

[2] – المرجع السابق، ص54.

الإدراك حتى لو كان إدراكاً أولياً أو بدائياً، ومن البديهي أن الوجود الواعي ينفتح على الآخرين لأنه يحتاج إليهم ولا يظهر تمايزه إلا بالاحتكاك بهم، ولكن حضوره ومشروعه وقوة وجوده كل ذلك يتجنى دائماً بوعيه لخصوصيته –هويته- التي تحفظ له ذلك التمايز الذي تكوّن عبر تجارب وبيئة وزمن وموروث أجيال من التاريخ والخبرة، كوّن طعماً خاصاً وقيماً ومعايير ورؤية وأسلوب تفكير وسلوك وعمل[1]، واستعين، لتصوير الصلة ما بين الهوية والشخصية من جهة[2]، وما بينهما وبين الأصالة القومية من جهة أخرى، بقول أقرب إلى القلب، لعله يساعدني في الوصف والتقريب والتوصيل، وعلى التفريق بين ما هو متماهٍ تقريباً، وهو قول عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبة بن مسعود إذ يقول:

شَقَقْتُ القلبَ ثمّ ذررتُ فيه هواكِ فليمَ والتأمَ الفُطورُ

---

[1] - المرجع السابق، ص54.

[2] - يقول الفارابي: "هوية الشيء وعينته وشخصيته وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كلٌّ واحدٌ وقولنا: إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك" أبو نصر محمد **الفارابي**: التعليقات، ص21، عن محمد عابد الجابري، الموسوعة الفلسفية العربية، م1، ص822، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1986.

التغيير الثقافي

كل شيء في هذا الوجود آيل للتغيير والتطور والفناء، قال تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ الرحمن/27.

وقال "هيراقليط": ((إنك لا تستطيع أن تستحم في مياه النهر مرتين، فماء النهر يتغير))، وأنت تتغير والثقافة سنّة من سنن الحياة فهي تخضع لهذه السنن تمدداً وتقلصاً وانتكاساً، وحقيقة الأمر فالتغيير الثقافي وحقيقته وجوهره هو تغيير في الإنسان نفسه، إذ التغيير سمة من سمات الثقافة وخصيصة من خصائصها يستهدف تغيير الإنسان بتغيير ثقافته والتغيير الثقافي مرتبط بالنمو الثقافي أي بالتغيير في مظهره الكمي، وعن هذا النمو الذي هو تراكم وتجمع تتأتى الحركة والاستمرار اللذان يؤديان بدورهما إلى تصفية وتنقية وتأليف العناصر الثقافية المتراكمة باتجاه الخلق والابتكار)).

وغني عن البيان أن الثقافة قائمة على عناصر مادية وروحية ولكنّ السؤال المطروح هو: أن العناصر أكثر تأثيراً بالآخر، ما هو خارج عن نطاق الجدل أن العوامل الروحية هي الأكثر جذرية وحسماً في مجال التأثير والتغيير في حياة المجتمع وكيانه.

ومع ذلك فنحن لا نستهين أو نضعف من أهمية المصلحة في حياة الجماعات الإنسانية، بل لا نخجل منها كرابط قوي يضاف إلى بقية الروابط.

والتغيير الثقافي مرتبط بالنمو الثقافي، أي بالمظهر الكمي له، وعن هذا النمو الذي هو تراكم وتجمع تتأتى الحركة والاستمرار اللذان يؤديان بدورهما إلى تصفية وتنقية وتأليف العناصر الثقافية المتراكمة باتجاه الخلق والابتكار.

وغني عن البيان أن الثقافة قائمة على عناصر مادية وأخرى وروحية، وإن كانت العناصر الأخيرة الأكثر جذرية وحسماً في حياة المجتمع وكيانه، ومع ذلك فنحن لا نستهين أو نضعف من شأنه وأهمية المصلحة في حياة الجماعات الإنسانية، بل لا على أحد أن يخجل من لأهميتها كرابطة قوية إلى جانب الروابط الأخرى، وهو الأمر الذي يحدونا لتأييد حديث الدكتور غسان سلامة عن عروبة المصلحة[1]، وإن كان ذلك ينسينا أن مقومات الأمة الروحية ودستورها الأخلاقي والقيمي والنفسي هي القلعة الحصينة للدفاع عنها، ونرى وجود مجتمعات متعددة قامت على المصلحة –كالاتحاد السوفيتي، ولكنها سرعان ما انهارت بسبب زوال تلك المصلحة.

---

[1] – د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص99.

التكيف الثقافي

ذكرنا أن الثقافة ليست قدراً ومعطى فوقياً وقومياً (أي موقوف على السماء) جوهرانياً نزل إلينا من الملأ الأعلى، فهو بهذا الوصف لا يتحول ويزول، بل الثقافة فعل اجتماعي يستجيب لسنن الحياة تمدداً وتقلصاً.

ويمكن القول إن هنالك عاملين أساسيين يلعبان دوراً هاماً في عملية التكييف الثقافي ألا وهما العامل التعليمي، ثمّ الديناميات الشخصية[1].

وبيان ذلك أنه إذا كان الطفل يخضع لاستجابات عملية ورمزية وعقلية من المجتمع، فالفرد الكبير التي له رصيده الثقافي الخاص يخضع لتجربة جديدة في عملية الاتصال الثقافي، وهنا يظهر دور الشخصية وديناميتها وفعاليتها.

ومما لا شك فيه إن هنالك اتساقاً في أشخاص يخضعون لثقافة واحدة، لسبب بسيط هو أن الشخصية تنظيم داخلي للمواقف والاتجاهات والعواطف وأنماط الأفكار والميول.

وهنالك ملاحظة هامة هي أن شخصية الإنسان تتكون في السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل وعلى أساس هذه المقومات تتطور الشخصية فيما بعد، وأن خبرات الطفل تقوم على مناشط وسلوك أبويه أولاً، ثمّ المحيطين به[1].

[1] – د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص74.

وبطبيعة الحال فإن الكلام عن تغيير الثقافة يعني الكلام عن تغيير الشخصية، لأن هذه الشخصية مجموعة من الأنماط الفكرية والاتجاهات والميول التي يتلقاها الفرد عن ثقافة مجتمعية.

وجدير بالذكر أن الثقافة قد تتغير في جيل واحد إذا كانت عملية التنشئة الاجتماعية قد تغيرت بسرعة تغيراً جوهرياً وهذا الأمر ممكن في مجتمع في حال الحرب، كما حدث في تنشئة الانكشارية.

وبصورة عامّة فالتغيير الثقافي لا يتم في جيل واحد لأن كثيراً من الجوانب الأساسية في الشخصية يتكون في وقت مبكر وإن التغيير الشامل لها أمر صعب التحقق.

ومن جهة أخرى فعندما يحتك عنصر ثقافي في منظومة ثقافية أخرى، تأتي عملية القبول أو الرفض، وفي حال الرفض يحدث صراع قد ينتهي بالهروب أو يتخذ صورة الثورة المفتوحة الواضحة، ومن جهة أخرى ففي استعمال المصطلحات التي لا تخلو أحياناً من الغموض تحدث عمليات التعديل والتكامل في المنظومة الثقافية المنقول إليها.

حيث عن طريق ذلك يتم التعايش بين العنصر الجديد والعناصر القديمة، وقد تبدأ عملية التخلص من العنصر أو العناصر القديمة حيث ترث العناصر الجديدة وظيفتها، وبالطبع فهذا التخلص لا يتم دفعة واحدة إذ قد يصعب على العنصر الجديد تحمل كافة مسؤوليات العناصر القديمة.

---

[1] - المرجع السابق، ص76.

وفي مرحلة التعديل والتلاؤم يتم تفسير السمات الجديدة على أساس منطق الثقافات القديمة، إذ على ضوء ذلك يمكن للعناصر الجديدة أن تتلاءم وتتعايش مع الثقافات القديمة، والمثال على ذلك يظهر في التفسيرات الدينية، إذ أن قسماً كبيراً من الثقافة القديمة ومفاهيمها يدخل في تكوين المفهوم الجديد للدين[1].

ودخول العنصر الثقافي إلى منظومة ثقافية يتم أولاً عن طريق شكله الخارجي، بمعنى أن المجتمع المستقبل يستقبله على أساس فهمه وتأويله الخارجي، وليس كما هي مضامينها في الثقافة الأولى، أي أن النقل يتم أولاً في مستوى موضوعي للشكل الخارجي للعنصر الثقافي ثم يتعضدون بعد ذلك في الثقافة المستقبلية منفصلاً عن معظم ارتباطاته ومعانيه التي كان يحملها مضمونه الأصلي، ذلك أن تلك المعاني والارتباطات إنما تستمد مميزاتها وخصائصها من النسق الثقافي العام، ومن النمط الفريد لنوع العلاقات القائمة بين عناصر الثقافة وطريقة عملها، ومعنى هذا أنه لا يوجد هنالك مطابقة كاملة في معنى سمة ثقافية معينة من ثقافتين مختلفتين، فإن معناها إنما يتحدد من خلال الإطار العام والمنطق الكلي للثقافة[2].

وتحدث من حالة التلاؤم والتوافق ظاهرة التهجين والمشاركة بين ثقافتين، فتنشأ ثقافة هجينة فتعادل قيمها العناصر الثقافية المختلفة، ويعمل مع وجود طابعي الثقافتين[3].

والمرحلة الأخيرة هي مرحلة التمثل، ويحدث هذا عندما تذوب إحدى الثقافتين وتختفي وتحلّ محلها الثقافة الغالبة، ولا يتحقق هذا في كل جوانب الثقافة، فكثير

---

[1] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص78.

[2] - المرجع السابق، ص79.

[3] - المرجع السابق، ص79.

من عناصرها يستمر عبر صور وأشكال مختلفة[1]، بيد أن نكسة ثقافية يمكن أن تقع حين لا يتم التوافق، أو يبدو مؤلماً في جانب من الجوانب، وحينئذ يعود لأنساق الثقافة القديمة، تحت مسميات متعددة، منها نقض التكيف أو العودة إلى إحياء التراث، أو البحث في الأصالة[2].

---

[1] - المرجع السابق، ص79.

[2] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص79.

الانتشار الثقافي

والانتشار الثقافي أيضاً ظاهرة حيّة وحتمية ولا يمكن تصور الثبات إلا في الجهاد، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/15.

فالانتشار في أعماق الأرض ضارباً ظهورها مستخلصاً خيراتها ناقلاً تصوراته وأفكاره وقيمه ورؤاه، هذا الأمر سنة من سنن الله في الاجتماع والحياة.

ويمكن التأكيد بأن المجتمعات الإنسانية على اختلاف أطوارها ودرجة تطورها ونضجها، ما فتئت عبر التاريخ تحتك وتتفاعل، تلتقي، تتواصل، تأخذ وتعطي، تتبادل التأثير والتأثر الثقافي وغيره.

وتبسيطاً للأمور، فلنسم هذا التفاعل الطبيعي، وما يتبعه من نقل الثقافة، نسمي ذلك بالانتشار الثقافي تمييزاً له من الغزو الذي هو ظاهرة قسرية لنقل الثقافة، وبهذا الوصف فالانتشار الثقافي ظاهرة اجتماعية سليمة وصحيحة خلافاً لظاهرة الغزو.

وحقيقة الأمر أن الانتشار الثقافي أساس جوهري من أسس التقدم الثقافي فبواسطته وآليته تتمكن المجتمعات الإنسانية من استقطاب قدراتها الإبداعية، والنهل من المعين المشترك، وعن طريقه يمكن لإبداع ظهر في مجتمع ما أن ينتقل إلى مجموعة من الثقافات وقد يعم هذا الإبداع ليس في كافة أرجاء المعمورة.

ونظرة بسيطة إلى حقائق التاريخ ترينا أن كافة الحضارات الرائعة إنما بزغت نتيجة استقطاب: coalition، فالحضارة اليونانية مثلاً استقطبت ثقافات الشرق القديم، والثقافة العربية الإسلامية استقطبت الحضارات اليونانية والهندوسية والفارسية وغيرها وبهذا الوصف فللانتشار الثقافي فضل مزدوج على تقدم المجتمعات البشرية، فقد ساعدت الثقافة على النمو ككل، وأغنى في الوقت نفسه الثقافات الفردية، ودفع المجتمعات التي حملتها في طريقها نحو الرقي والتقدم[1].

وبالطبع فالثقافات تنتقل وتنتشر بآليات ومظاهر متعددة تبعاً لطبيعة الاحتكاك بين الشعوب فقد يكون الانتقال على شكل علاقات وثيقة بين ثقافتين وأكثر، وقد يقتصر الأمر على علاقات تجارية متباعدة أو متقاربة.

ومن الثابت أن الاحتكاك الدائم نادر الوقوع إلا في الحالات التي تستبد فيها فئات قائمة وسط فئات مغلوبة، أو بالنسبة للجماعات المهاجرة.

ولا حاجة للتدليل بأن تلك الظاهرة تتم بين المجتمعات المتقاربة أو المجتمعات التي يكون احتكاكها المباشر بالمجتمع الأصلي[2].

وهنالك قاعدة أخرى تقول بالبقاء الهامشي للثقافة، ولتوضيح ذلك يفترض أن مجتمعاً ما ابتكر جهازاً ما، ثمّ أحدث هذا المجتمع بعض التحسينات عليه،

---

[1] – رالف لينتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، 1964، ص428.

[2] – د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص63.

فالجهاز المحسن يحلّ محل الجهاز الأصلي في المجتمع الأول والمجتمعات المجاورة، لكن الجهاز القديم يستمر استعماله في الأطراف المحيطة بمنطقة الانتشار.

ومن جهة أخرى فالتردد في قبول عناصر ثقافية جديدة يخفض من معدل سرعة انتشارها، وإن كان لا يحول دون تعميمها في جهات معينة، والجماعات التي تتردد في تبني خاصية جديدة تشكل حاجزاً معترضاً بين منبعها الأصلي وبين الجماعات التي ترغب في اقتنائها إذا سنحت الفرصة بذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنه بسبب تغير معامل القبول، فالعناصر الثقافية تنتشر دائماً من منابعها الأصلية بصورة غير منتظمة فقد تنتشر بعضها بسرعة فائقة، بينما ينتشر بعضها الآخر ببطء وهنالك احتمال قوي أن تنتشر الثقافة على شكل مجموعات من العناصر التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وظيفياً، وإن كان ذلك لا يحول دون انتشار كل عنصر على حدته.

وتتطلب عملية الانتشار الثقافي وجود مستقبل للعناصر الثقافية إضافة إلى وجود مصدر لها، ومن المؤكد أن دور المستقبل أكثر أهمية من دور المصدر، وهذا يعني أن استعمالنا للثقافة الغربية أمر ذاتي يتعلق بجوهر ثقافتنا واستعدادها للتقبل، أي أن مرد الأمور العنصر الداخلي في الثقافة.

وهنالك عناصر يمكن نقلها بشكل أو بآخر كالمفاهيم الدينية والفلسفية، لكن دون تحقيق نجاح كلي في نقلها بصورة كاملة، ومثلها في ذلك نقل نماذج السلوك الاجتماعي.

ويمكن القول إن الأساليب المادية ومنتجاتها أكثر قبولاً ونقلاً كاملاً لا يختلف عما هو عليه في البلد المصدر، هذا فضلاً عن أن للمجتمعات حرية مطلقة في قبول

هذه العناصر أو رفضها، اللهمّ إلا إذا فرضت عليها بالقوة، ويندر أن توجد فئة من الفئات المسيطرة تستطيع فرض كامل ثقافتها، بل تختار فرص بعض العناصر[1].

ومن الواضح أنه مهما تفننت الفئة المسيطرة في استخدام أساليب القسر، فلن تستطيع إدخال أي عنصر لا يمكن التعبير عنه من قبل الثقافة الأخرى بصورة دائمة ومباشرة وبسلوك علني وطوعي، إذ من البداهة أنه لا توجد قوة تستطيع أن ترغم جماعة أخرى على قبول ثقافتها، هذا فضلاً عن أن اللجوء إلى القوة من شأنه أن يحول العناصر الملحوظة من ثقافة السكان الأصليين إلى رموز تستقطب الاتجاهات الثورية.

ويعتمد قبول العناصر من الدرجة الأولى على صفتين هما:

1- تقع هذه العناصر، ثم قابليتها للانسجام مع النسق الثقافي للجماعة المنقول إليها، وكما أكد ابن خلدون إن إعجاب جماعة معينة بأخرى يسهل نقل ثقافة الجماعة المعجب بها، حيث يتم التقليد من الأسفل إلى الأعلى.
والاتصال قد يكون مباشراً بوساطة عنصر عضوي، وبالمقابل فقد يكون غير مباشر في صورة رموز وأفكار وسوى ذلك، وقد يكون عن طريق البر أو البحر، وقد يكون عن طريق الحروب أو قد يكون عن طريق أفراد ممثلين لثقافات معينة كالمبشرين والتجار...إلخ.

وقد يتم الاتصال في البلاد المغلوبة، كما هو الحال في المستعمرات أو العكس قد يكون عن طريق انتقال بعض سكان البلاد المغلوبة إلى البلد الغالبة وغالباً ما يتم

---

[1] – د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص65.

الاتصال لأغراض اقتصادية أو دينية، إذ في الدول القومية التي تنهض بالتزامات اجتماعية وخدمات علمية، ترى من واجبها الاتصال الخارجي كجزء من واجباتها.

ومن جهة أخرى، فالتماس الثقافي قد يولد مقاومة، وبالعكس فقد يخلق الثقة والألفة والتفاعل.

والعداء الثقافي يأخذ أشكالاً متنوعة، من ذلك الإفتاء الجماعي لأشخاص الثقافة بالوسائل الحربية إفتاءً تامّاً أو جزئياً، كما حدث في تجارة الرقيق، وقد يأخذ مظهر الإفقار السكاني بالعزل أو الاستيلاء على الأراضي والتشريد، كما حدث للهنود الحمر في أمريكا أو لسكان استراليا الأصليين، أو ما تحاوله الحركة الصهيونية في فلسطين.

وقد يأخذ العداء مظهراً أخلاقياً، كما فعل الإنكليز في نشر الأفيون في الصين والهند أو في نشر الأمراض أو في تفكيك الحياة العاطفية، وإنهاء التنظيمات التقليدية وإباحة الحروب والاستهانة بالمقدسات.

وقد يكون الاتصال اقتصادياً أو علمياً أو فنياً أو سياسياً، أو قد يعتمد الإقناع القانوني أو الدبلوماسي، أو يستهدف تكوين رأي عام أو منطق جمعي أو بلورة اتجاه حول سلطة معينة أو نشاط انتخابي.

ويبقى الاحتكاك الذي يجعل تمثل الثقافات ممكناً، فينشأ من طريق الفتح واستيطان الغالبين بين الجماعات المغلوبة، وهنا يقابل تفوق الفاتحين بالقوة التفوق العددي للمغلوبين أو تفوقهم الثقافي مع ملاحظة أن انصهار ثقافتين يظهر في صيغ أقرب إلى المزيج الكيميائي منه إلى الخلط الآلي الفيزيائي.

ومما لا ريب فيه أن الانتشار يعتبر ظاهرة سليمة إذا ما بقي في حدود التفاعل والتلاقح الطبيعي للأمور دون أن يقترن بمظهر متسري أو مرضي يخرج الأمور عن طبيعتها، ويتعارض مع النسب المركوزة فيها.

وبهذا المعنى فنحن نميز الانفتاح من التفتح، فالتفتح يقوم على الندية والاعتماد المتبادل والمساواة خلافاً للانفتاح الذي يعطل حركة الجدل ويعبر عن ظاهرة خطية غير متبادلة الأثر والتأثير.

على هذا الأساس، فنحن مع "الأستاذ علي حرب" في مقولته المدللة بأن الحقيقة هي حقيقة الكائن عينه إنها فاعلية الكينونة، وكينونة الشيء هي قوته ومداه الوجودي إنها قدرته على الانفتاح والتوسع والانتشار[1].

ومع ذلك فلسنا مع الأستاذ حرب إذا كان المقصود «وهو كذلك» تبرير الغزو الثقافي وتأكيده على علوية سؤال الوجود على سؤال العروبة والإسلام[2].

وقوله إنه لا يجوز الاحتجاج على غواية المرأة الجميلة أو تدليله بأن للثقافة وجهها السلطوي مقابل وجهها التنويري.

وبيان ذلك أنه لا يجوز قياس الظواهر الإنسانية على الظواهر الطبيعية، وبذلك «من وجهة نظر العلوم الإنسانية» لا يكفي القول إن المرأة الجميلة لها غوايتها، بل يجب وضع القانون التقويمي على تلك الغواية، حيث إن العلوم الاجتماعية والطبيعية تقرر فقط وجود الظاهرة دون أن يقومها تقويماً على أساس المعيار المختار، ومن ثمّ لا يكفي وصف كينونة الفكر ومداه بأنهما فتوحات فكرية، بل يجب تلمس ومعانقة القانون الثاني للفكر من الوجهة المعيارية التقويمية، ألا وهو الغزو الفكري.

---

[1] – علي حرب: مقاله الموسوم بعنوان غزو ثقافي أم فتوحات فكرية، مجلة الفكر العربي العدد 74 لعام 1993، ص66، ص 78.

[2] – المرجع السابق، ص78.

ثمّ لنا أن نطرح السؤال التالي على الأستاذ حرب:

ما هو قيمة هذا السؤال للوجود الذي هو موضع أرجحية على سؤال العروبة والإسلام.

إن العروبة والإسلام هما بالنسبة لنا شعار أخضر، فهما الحي والبيت والأهل والأقرباء والوطن والاقتصاد والحياة والوجود الحقيقي الذي أعيشه والهواء الذي أتنفسه والنسغ الذي يسري في عروقي.

لكن هل إن سؤال الوجود له مضمون محدد، وما هو هذا المضمون والنطاق والمحددات؟.

إن المبدأ يجب أن يكون واضحاً حتى يصبح محلاً للالتزام والالتزام وإلا فهو مجرد شعار فضفاض لا يصلح محلاً للتجذر حوله والتأسيس عليه.

والخلاصة أن نظرية الانتشار الطبيعي تتفق مع الواقع المعاش ولا تصلح معياراً لأية نظرية ثقافية إنسانية تقوم على الاعتماد المتبادل والثقافة الحيّة بين الشعوب.

ولعلنا نجد مصداقاً لقولنا في الإعلام الغربي، فهذا الإعلام يصل بالموجات الضوئية والصوتية إلى 90 بالمائة من أصقاع العالم، وهو الآن نفسه يتناول مختلف الشؤون السياسية والثقافية والاقتصادية والرياضية والتاريخية، ويحوّلها إلى معلومات مختصرة ومكثفة، وتحمل ووجهة نظره الخاصة[1].

---

[1] – بسام ضو: قوة الإعلام– الغزو المقنع، مجلة الفكر العربي، عدد 74، لعام 1993، ص21 وما بعدها.

هكذا اختار "الأستاذ بسام ضو" «على سبيل المثال والتدليل» مصطلح الإرهاب ومصطلح العرب واليهود وكشف النقاب عن الخلفيات الثقافية والسياسية والاقتصادية وراء هذين الجهازين، فمصطلح الإرهاب واضح في الفكر الغربي ويستخدم بوسائل الإعلام المرتبطة بالدول الرأسمالية الكبرى ضد كل من يعترض سياستها الخارجية ومخططاتها الاستعمارية الحديثة[1].

والأمر نفسه لمادة عرب ويهود «على سبيل المثال» وكالة رويتر البريطانية ووكالة الصحافة الفرنسية، إذ أن كل خبر يتعلق بالعرب يقدم على مرتبط بدول وشعوب وثقافات لا جذور لها، ولا خلفية حضارية وثقافية واحدة، فالعرب في المفهوم الخبري لدى الوكالتين هم مجموعة شعوب لا ينتمون إلى أمّة واحدة، ولهذا فالخبر العربي العام غائب، ويحلّ محلّه الخبر اللبناني والخبر السوري، والخبر المصري، والخبر العراقي...إلخ[2].

والخلاصة فالوكالتان الآنفتا الذكر يسعيان لخلق رأي عام تغيب عنه الخصائص القومية والحضارية، ويكرس واقع التجزئة الاستعمارية بين العرب، ويضرب مفهوم الأمة وشخصيتها الحضارية المتكونة تاريخياً، وبالطبع فالكارثة أشد عندما لا نجد وكالة عربية رسمية تبلغ مستوى الوكالتين السالفتي الذكر[3].

وتركز الحملة الإعلامية الغربية الرأسمالية على إعطاء بُعد تاريخي، المسألة الديمقراطية والحريّة لدى دول العالم الثالث، وهكذا، فهذه الحملة لا تعني تركز

---

[1] - المرجع السابق، ص25.

[2] - المرجع السابق، ص26.

[3] - بسام ضو: قوة الإعلام- الغزو المقنع، ص26.

علـى أن مـرد غيـاب ذلـك إلى كـون العـرب وغيرهـم مـن شـعوب الـدول الناميـة لا يتلاءمون بطبيعتهم وتكوينهم التاريخي مع الحياة الديمقراطية المعاصرة[1].

هكذا فالحديقة الإعلامية التي ينفذها الإعلام الغربي الرأسمالي تقوم على إعطاء الصفة المطلقة لما هو نسبي، وتصف الناس والتاريخ والحضارة بما كان يجب أن تصف به أنظمة السلطة فقد، وذلك بقصد تضليل الرأي العام والإيحاء بأنّه تاريخياً في موقع الدونية[2].

هكذا يؤكد "الأستاذ ضو" بأنّ الساحة أصبحت مفتوحة تماماً أمام الدول الرأسمالية الغربية كي تكون لنفسها الإمبريالية المتممة أي الإمبريالية الإعلامية التي ستقع على عاتقها تنفيذ الغزو الإعلامي الممهد للغزو الرأسمالي الحديث[3].

ويؤكد "الأستاذ ضو" على حقيقة حرص الغرب على إدخال الإعلام كعنصر عضوي أساسي في إستراتيجية الصراع في الساحة الدولية وقد وضع له الأهداف التالية:

- الترويج للاقتصاد الحر.
- كبح الاشتراكية.
- كبح حركات التحرر في العالم[4].

---

[1] - بسام ضو: قوة الإعلام- الغزو المقنع، ص27.

[2] - المرجع السابق، ص27.

[3] - المرجع السابق، ص28.

[4] - المرجع السابق، ص28.

وإذا كانت الدول النامية تتلقى 90 بالمائة من إعلام الغرب فهي لا تستطيع أن ترسل إلا الغزو اليسير الذي لا تأثير له في الرأي العام لدى الدول الرأسمالية[1].

ولقد أثير هذا الخلل الإعلامي أكثر من مرّة في المؤسسات والهيئات الدولية، ولكن تلك الاحتجاجات لم ترَ النور، كما حصل في المؤتمر العام الذي عقدته منظمة الأونيسكو في بلغراد عام 1980، أو كما حصل عام 1986 عندما انسحبت الولايات المتحدة من منظمة الأونيسكو، وامتنعت عن المساهمة المالية في نشاطاتها بسبب ما واجهته من معارضة شديدة لسياسة التدفق الحر للمعلومات وفقاً للمصطلح الأمريكي الذي يعكس ويبرر التدفق الحر للمراسيل إلى البنوك والمؤسسات الاقتصادية الأمريكية.

وتؤكد الإحصاءات أن أربع وكالات في العالم تحتكر 80 بالمائة من التدفق الإخباري وهي:

أسوشيتد برس، واليونايتد برس، ورويتر، ووكالة الصحافة الفرنسية، وهي تخضع جميعها لسياسات دولها المعادية للدول النامية، وحركات التحرر في العالم، وإذا أضفنا إليها القدرة العالمية في الالتقاط والتوجيه بواسطة الأقمار الصناعية ظهرت أكثر فأكثر الصفة الاحتكارية للإمبريالية الإعلامية والتي هي الموازي الدعائي للاحتكارية الرأسمالية[2].

هذه صورة مبسطة تدحض بقوة مقولة الانتشار الثقافي الطبيعي وتؤكد ظاهرة الابتسار والهيمنة والقسر وعدم التثاقف الحر بين الشعوب لصالح الغربة وهذا ما

---

[1] - المرجع السابق، ص28.

[2] - بسام ضو: قوة الإعلام- الغزو المقنع، ص29.

يحتم علينا بحث ظاهرة الغزو الثقافي واعتبارها حالة قائمة وجديرة بالبحث والتنقيب على قاعدة أنه لا يمكن تجنب الخير إلا في حدود سيره ومعرفة أسبابه[1].

ظاهرة العزلتين في المجتمع الكندي

من المعلوم أن المجتمع الكندي يتكون من عشر مقاطعات، وتعد مقاطعة "كيبك" المقاطعة الوحيدة في الفيدرالية الكندية التي تستعمل فيها أغلبية سكانها اللغة الفرنسية بينما تستعمل بقية المقاطعات التسع الأخرى اللغة الإنكليزية.

إن تاريخ الفيدرالية الكندية يؤكد بأن عملية دمج "كيبك" في المجتمع الكندي ليست بالأمر الهين، والمجتمع الكندي الكبير يتكون من هويتين ثقافيتين منعزلتين، ووسائل الإعلام الكندي المكتوبة تحفل بالمعاملات التي تثبت أن المجموعتين الفرنسية والإنكليزية والمقيمتين في مدينة مونتريال يشكون مما أصبح يطلق عليه ظاهرة العزلتين، إذ أن هاتين المجموعتين لا تقرأ الصحف ولا المجلات نفسها ولا يستمع معظم هاتين الفئتين إلى المحطات الإذاعية نفسها، ومظاهر انعزال المجموعتين لا تنتهي عند هذا الحد، والبحوث الاجتماعية تدلّ على أنّ زبائن المطاعم من الجانبين لا يقصدون المطاعم نفسها، وكأن المجموعتين تنتميان إلى مرجعيتين مختلفتين وإلى خريطتين معرفيتين (وهويتين) وبالتالي فليس لها الروح الثقافية المركزية نفسها وحقيقة الانعزال بين المجموعتين الكنديتين الرئيسيتين موحدة على(عرض وطول) المجتمع الكندي الكبير[2].

---

[1] - المرجع السابق، ص31.

[2] - محاضرة بعنوان:

Rocher: les deux solitudes les sociologies consdions.

إن الرموز الثقافية cultural symbols تمثل «كما قلنا» جوهر كينونة الإنسان، لذلك، فلا عجب أن تبرز في كندا روحان ثقافيتان رمزيتان في مجتمع واحد تسود فيه لغتان وثقافتان رئيسيتان، فالكنديون الإنكليز والفرنسيون قد يسكنون القارّة نفسها، ومع ذلك يظلون في ظاهرة العزلتين فيما بينهم، وهكذا الصعوبة في التخاطب والتفاهم، وهنالك قطيعة كاملة بين روحين ثقافيتين رمزيتين[1].

وينتهي "الدكتور الذوادي" للتأكيد بأن غزو الثقافات أخطر من غزو الجيوش[2].

على هذا الأساس ينتقد "الدكتور االذوادي " العبارات الآتية:

- الاستلاب الثقافي.
- الغزو الثقافي الصهيوني.
- الإمبريالية الثقافية.

فهذه التسميات تقتصر على تسجيل وجود ظاهرة تفشي الرموز الثقافية للآخر، دون أن تكشف عن تلك التأثيرات العميقة والمديدة وعن تفشي ثقافة الغير وبالتالي فإن انتشار لغة الغير لا يمثل فقط افتقاراً لتلك اللغات بل أن الجهاد من أجل الحصول على الاستقلال اللغوي والثقافي ليس هيناً التخلص منه لا سيما إذا تجذرت ثقافة الغير.

ألقيت في الذكرى الخامسة والعشرين لتأسيس الجمعية الكندية لعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا بتاريخ 1990/5/27، بجامعة فكتوريا بمقاطعة Britich colomia بكندا.

[1] – Jerome G. Manis: symbolic interaction, Publisher: Allyn & Bacon; 3rd edition (January 1, 1978).

[2] – د. محمود الذوادي: الرموز الثقافية وتطبيعها على الوطن العربي، ص189.

إن نشر اللغة والقيم والعقائد الدينية في مجتمعات وحضارات أخرى أهم تخطيط محكم يمكن أن يقوم به أي مجتمع من المجتمعات لتأمين إقامة علاقات دائمة مع الأمم الأخرى.

إن التبعية الثقافية تعني تبعية الروح لآخر، وقد يكون هو العدو، وتمثل هذه التبعية بأهم عناصر تكوين هوية الفرد والجماعة، ومن هذه الحقيقة تتجلى مصداقية القول بأن غزو الثقافات أخطر من غزو العسكر.

التكامل الثقافي

لا حاجة للتدليل بأن الثقافة الواحدة تقوم على اتساق وعلى منظومات متميزة متحدة مترابطة متكاملة ومتوازية في عناصرها ووحدتها، وبذلك فإذا انتقلت «كما ذكرنا» مفردة من هذه المفردات إلى ثقافة أخرى، فهذه المفردة تحاول «لتحافظ على نقائها وقوتها» أن تنقل معها عناصر منظومتها التي تنتسب إليها.

ومن جهة أخرى فالثقافة لا تقتبس عنصراً ثقافياً معيناً بصورة ميكانيكية، وإنما يتم ذلك بعد أن تتمثلها وتصب عليه عصارتها الهاضمة وإلا كان عليها أن تبذل مجهوداً كبيراً لإعادة التوازن إلى قوامه المفقود[1].

ذلك أن كل خاصية ثقافية حتى وإن كانت شيئاً بسيطاً للغاية، هي في الحقيقة مركب من عدد من العناصر والأفكار والارتباطات والقيم المختلفة، ولا يمكن للمجتمع المستعير أن يعي إلا ذلك القدر من المركب الذي يمكن تزويده به عن طريق الأعمال المحسوسة أو التعبيرات الكلامية، حتى في هذه الحال يحتمل ألا يقتبس المجتمع إلا تلك الأجزاء التي تكون واقعية ومحسوسة والتي يسهل على المجتمع تقليدها، بحيث تصبح النواة المقتبسة في البيئة الثقافية الجديدة مركزاً

---

[1] - رالف لينتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، 1964، ص457.

لمركب جديد من الارتباطات والاستعمالات وبعبارة أخرى، فالمجتمع المستعير يطور تأملات جديدة، ويكيفها لتخدم غايات جديدة[1].

وكما قلنا سابقاً فإن أية استعارة لعنصر ثقافي إنما تؤدي إلى سلسلة من التعديلات في التوازن المنظومي والنسقي للثقافة المستعرة، وهذا ما يطلق عليه التكامل الثقافي[2].

وبالطبع فلا يقصد من هذا التوازن جانبه الاستاتيكي الساكن، بل جوهره المتحرك، أي ذلك التطور التقدمي لتحقيق المزيد من الكمال في التكييفات بين مختلف العناصر التي يتألف منها جملة الثقافة، أما درجة التكامل فلا يقصد منها إلا المدى الذي تلعبه هذه التكيفات من الكمال في نقطة معينة من المحيط الثقافي المتصل الأجزاء.

هكذا يصبح التكامل أمراً نسبياً لأنه ما من ثقافة تستطيع أن تحقق التكامل التام في أية لحظة من تاريخها.

وإذا ما توقف التكامل عند نقطة معينة، فهو يشل الثقافة، ويؤدي إلى دمار المجتمع ككيان وظيفي، وإن كان يندر أن يقف التكامل الثقافي عند هذه اللحظة إذ الثقافات جميعها تملك قابلية مدهشة للتغيير والتكييف، وبالتالي فهي قادرة في النهاية على دمج أي عنصر ثقافي جديد، أو مجموعة من العناصر، إذا كانت هذه العناصر لا تتعارض تعارضاً مباشراً وكليّاً مع النسق الثقافي العام[3].

[1] – د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص56.

[2] – المرجع السابق، ص57.

[3] – رالف لينتون: دراسة الإنسان، ص458.

ومما لاشك فيه أن الثقافة ظاهرة اجتماعية، لا طبيعية، ودرجة التكامل اللازمة لأداء الثقافة لوظيفتها أداءً ناجحاً لا يشبه بأيّة حال ذلك التكامل اللازم لنجاح الحي في أداء وظيفته[1]..والتي تجدر الإشارة إليه أن الثقافات كالأشخاص قادرة على ضم عناصر متعارضة، وتناقضات منطقية إلا أنّه وإن كان لا يوجد في النسق العام للثقافة بأسرها إلا نقطتان يمكن أن يكون لها أثر يخل الثقافة وهاتان النقطتان هما:

النقطة الأولى: هي سلب الثقافة وكيانها، ويقصد من ذلك تلك المجموعة من القيم التي تدخل على الأعم الأغلب في نطاق الحي الباطن والعلاقات والاستجابات العاطفية التي تزود الثقافة بحيويتها، والفرد بدوافعه الشخصية لممارسة نماذجها والتقيد بها.

النقطة الثانية: وهذه تقع في مجال أكثر قطاعات الثقافة سطحية وهي تتناول النماذج العادية للسلوك الظاهر، فأما سوء التكيف في الحال الأولى، فيؤدي إلى صراع عاطفي مستمر داخل الفرد وإلى صراع بين الأطراف الذين اختاروا لأنفسهم قيماً مختلفة مما يؤدي إلى تبديل روح التعاون لدى الجماعة، وأما سوء التكيف في الحال الثانية، فيؤدي إلى تداخلات مستمرة وإلى تعطيل الحرية، هذا بالإضافة إلى نشوء حالات انفعالية مزمنة ومما لا شك فيه أن صلب الثقافة يتمتع بمناعة قوية ضد أي ارتباط مباشر يحدثه إدخال عناصر جديدة في الثقافة التي اكتمل تطورها[2].

---

[1] - المرجع السابق، ص57.

[2] - رالف لينتون: دراسة الإنسان، ص472.

وهنالـك ملاحظـة جـديرة بالتنويـه هـي أن أيـة ثقافـة تتمتـع في أغلـي الأحيـان بحصانة ضد أي ارتباك مباشر قد يحدثه إقحام عناصر جديدة من الثقافة التي اكتمل بناؤها[1].

والتغييرات في القيم الأساسية لجماعة ما تكاد تأتي من الداخل، وبالتالي فهي غير ناتجة عن المنافسة بين العناصر الجديدة والعناصر القائمة بقدر ما هـي ناتجـة عـن الصـراع بـين العناصـر القائمـة والوضـع الخـارجي الـذي يعجـز كل مـن المجتمـع والثقافة عن تعديله[2].

ولما كان التغيير بطيئاً في لباب الثقافة لذلك فقلما يوقع هذا التغيير المجتمع في تعارض خطير، إذ العناصر القديمة تهجر رويداً رويداً، ويجري تطوير عناصر ذات علاقـة وثيقـة ومسـتمرة بالنسـق الثقـافي القـائم، وإذا تعارضـت العناصـر المتطـورة تعارضاً خطيراً مع أجزاء قوية وطيدة من هذا النسق، فغن ذلك سيحد من استمرار نموها، وهكذا يتمكن لباب الثقافة من الاحتفاظ بدرجة عالية من التماسك خلال أية عمليـة تنطـوي علـى تغـيير ثقـافي عـادي، فهـو يسـتطيع أن يكيـف نفسـه بـإطّراد مـع الظـروف الجديـدة، وأن يحـافظ في الوقـت نفسـه علـى وحدتـه، وذلـك باسـتقلال العناصر التي تم قبولها على الصعيد السطحي من الثقافة في توطيد القيم القديمة[3].

والخلاصة فالمجتمع يستطيع أن يحتفظ بتماسكه بفعل لباب ثقافته الذي يفلت من خطر التفكك الناجم عن دخول عناصر جديدة بصورة مفاجئة، وإن كان من الممكن لهذا التفكك أن يحدث عندما تندمج مجتمعات فيما بينهما.

---

[1] - المرجع السابق، ص472.

[2] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص58.

[3] - رالف لينتون: دراسة الإنسان، ص472.

ومن المؤكد في مثل هذه الحالات أن تمر فترة يتعرض خلالها الأفراد ممن هم في طور النمو إلى مجموعتين من القيم قد تكونان منسجمتين، وكثيراً ما ينعكس مثل هذا التعارض في الصراع الذي ينشأ داخل شخصيات الأفراد الذين شاء سوء طالعهم أن يعانوا من هذا الوضع، كما ينعكس في ازدياد شعور اللامبالاة بالقيم الاجتماعية، ومهما يكن من أمر، فأن القيم المشتركة تنزع إلى البقاء حتى في مثل هذه الحالات وتشكل بالتالي أساساً لتطوير لباب جديد يقيم عناصر تكيفت بعضها مع بعض تكيفاً متعادلاً، ويتفرع عن فكرة التكامل الثقافي الظاهرتان الآتيتان:

المجتمعية

هي مجموع عمليات دمج الفرد في مجتمعه، وتحدث عندما يتعلم الفرد طرق التفكير والعمل التي تؤلف ثقافة أمّته المميزة لها من غيرها من المجتمعات الإنسانية.

على هذا الأساس، فالمسألة الأولى والأخيرة في مشروعنا النهضوي هو خلق هذه المجتمعية، أي ذلك الضمير الجمعي والروح العامة للأمة العربية، وذلك بآلية مد الشرايين وعروق الاتصال بين أمتنا، وذلك من خلال توطين الإنسان العربي وتوطيده، وتعميق جذوره في الحياة، وتأصيل شخصيته وترصين حقوقه، وخلقه كمواطن حر أساساً للمجتمع العربي الحر استناداً لقوله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/**32**.

التثقيف

يمكن تبسيط التعريف بالتثقيف بأنّه أحد مظاهر المجمعية، فكما أن هذه المجتمعية تنزع إلى عملية صهر الفرد في الجماعة، كذلك فالتثقيف هو آلية صهر الفرد بثقافة أمته، وذلك بغرس الأنظمة التثقيفية الضرورية في الفرد لكي يقوم بوظيفته كعضو يساهم في استقرار المجتمع، وفي ديمومة الثقافة، ويصبح هذا التشريط الباكر مع تقدم الإنسان في العمر حصيناً منيعاً حتى أنه ينظم سير الحياة اليومية، أمّا التشريط المستمر الذي يخضع له فيما بعد، فهو تشريط جديد يتم على مستوى الشعوب يفرض على كل من الرجل والمرأة طرق السلوك التي يتقبلها جماعته، وهو يتقن ذلك إلى درجة يندر فيها أن تصطدم أفكاره وقيمه وأعماله بأفكار وقيم وأعمال الأعضاء الآخرين في مجتمعه، وبالتالي يمكن تحسين حياة الجماعة الإنسانية من خلال مجموعة من النظم يمكن وصفها وصفاً موضوعياً كما لو كانت توجد مستقلة عن الناس الذين يعيشون طبقاً لها[1].

هكذا ينزع الفرد إلى تبني الشخصية النموذجية التي ترغب فيها جماعته خلال عملية التثقيف، ولا يتحقق النجاح الكامل في ذلك أبداً، لأن بعض الأشخاص أكثر مرونة من غيرهم في حين أن البعض الآخر أكثر صلابة في مواجهة ذلك ولكن بوجه عام يصبح الجميع متشابهين إلى حدّ يكفي لأن يجد المرء إذا ما طاف في

[1] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص61.

حول الأرض أن الناس يختلفون بعضهم عن بعض من مجتمع إلى آخر باختلافات الثقافة الواحدة عن الأخرى[1].

وهكذا ومن خلال الكشف عن ظاهرة المجتمعية والتثقيف نكون قد وضعنا يدنا على الفكرة المفتاح la notion cley في مقاومة الغزو، وبذلك يخلق المواطن العربي وعياً وسياسة وثقافة.

[1] - المرجع السابق، ص61.

الأمن الثقافي

إن أية حماية للمجتمع في أساسياته الاجتماعية والاقتصادية والخلقية، إنما تقتضي الحديث عن مقومه الثقافي الذي هو النظام العام الثقافي، وإن حماية هذا النظام العام هو موضوع الأمن الثقافي مع التنويه بأنه ما من جماعة اجتماعية إلا ولها أساسيات ومقومات، وبالتالي عليها أن تقبض على المضادات الحيوية (الأنتيوبيك) وتضع الاستراتيجية الثقافية العليا لمواجهة أية صورة من صور العداء[1].

وبالطبع فظاهرة الأمن الثقافي تقود إلى ظاهرة القسر الثقافي لأن الطرف الآخر يملك القوة بشتى ضروبها، كل ذلك من أجل نشر قيمه وأفكاره، هذا فضلاً عن أن الثقافة أصبحت سلطة أو صناعة تستدعي الربح[2].

ويرى أحد المفكرين أن الأمن الثقافي العربي يقوم على عدة مطالب تتمحور كلها حول الإنسان العربي، باعتباره المبتدأ والمنتهي وقاعدة كل عمل ثقافي[3].

ومع ذلك فهنالك أمور تتعلق بالظروف الموضوعية الملائمة لتجسيد هذا الأمن، على ضوء ذلك تتحدد مفردات ومقومات الأمن الثقافي في الأمور الآتية:

---

[1] – لهذه المهمة على صعيد الوطن المجزّأ تضطلع بها جامعة الدول العربية، وأبرز ما حققه في هذا المضمار.

[2] – الخطة الشاملة للثقافة العربية، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ط2، 1990، ص140.

[3] – – المرجع السابق، ط2، 1990، ص140.

مطالب الأمن الثقافي: هذه المطالب تدور حول الإنسان العربي باعتباره المفتاح وقاعدة الأساس لأي هدف.

والغزو الثقافي شل فاعلية الإنسان العربي وقدرته على المقاومة: بوساطة القيم الاستهلاكية وغيرها التي استجيب لرغباته وحواسه ومتعه البهيمية والآلية والسطحية، مبعدة إياه عن هويته وإبداعه وقدراته الذاتية، ولهذا السبب كان الإنسان العربي هدفاً رئيسياً للأمن الثقافي بحيث يتجه هذا الأمن للحفاظ على هويته وجعله يعتز بها، ويحافظ عليها وينطلق، كما يعني إعداده للانسجام في الإنسانية، والمحاور التي تتعلق بعملقة الإنسان وتجذيره هي[1]:

أ- **منظومة الحقوق**: الوطن الحر يقوم على المواطن الحر، ومن ثمّ فإحياء الغزو هو إحياء الأمة وقتله يعني قتلها، قال تعالى: ﴿ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/**32**.

وهكذا فالإنسان العربي لا يمكن أن يتعملق ويتجوهر إلا إذا تمتع بمنظومة الحقوق والحريات العامة التي تجعله آمناً في سرية وحياته متحلياً بأنساق الحقوق قاصدين من منظومة الحقوق كافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والصحية وغيرها على هذا الأساس فإن أي حديث عن التنمية الاقتصادية لا يمكن أن يتم إلا من خلال تنمية كافة مواهب الإنسان بما في ذلك البناء الحقوقي.

---

[1] – سمير روحي الفيصل: العمل الثقافي العربي المشترك، شؤون عربية، عدد/82/لعام 1995، ص46.

وهذا الحديث عن مقومات الإنسان يقودنا إلى مقومه الثقافي، وهذا المقوم لا يمكن أن يونع ويؤتي أكله إلا بترشيد المواطن وعقلنته، ومنحه كافة حقوقه العقلية بما في ذلك حق النقد وإعطاء الرأي بكل صراحة ووضوح وجرأة، مبعدة إياه عن الاستلاب والاغتراب والتبعية والمديح.

والشيء المؤسف له أن هنالك فراغاً كبيراً في مقومات الإنسان العربي وروحه وعقله الذي لا يملأه إلا الخواء والفراغ، فهو مهزوم من الداخل، فكيف نطالبه إذاً أن يهزم ذلك الغزو الثقافي الذي يحيط به كقطع الظلام[1].

والمطلب العاجل الملح لمعالجة هذا الخواء هو الملاء، أي توفير الحقوق المعنوية له من أجل إحيائه وربطه بأمّته، وهذا الأمر يتم من خلال بناء رأي عام مستنير حول أخطار الغزو الثقافي.

ب- **تأهيل الإنسان العربي**: والمقصود من ذلك إعداده لمواجهة متغيرات العصر التقني من خلال هويته وخياره وتجدده الحضاري، ولقد حددت الخطة الشاملة للثقافة العربية المعدة من قبل الجامعة العربية، هذه المهمة بقولها: استيفاء القدرة الذاتية، وإبراز الخصائص الحضارية والاستعانة على ذلك بقومية المعرفة وتكاملها بين الأقطار العربية[2].

ولا يمكن استيفاء القدرة الذاتية، وإبراز الخصوصية الحضارية إذا لم تنجح التربية في تحديث مناهجها بحيث تضع لنفسها هدفين: تربية التفكير العقلاني والمبادرة الذاتية[3].

---

[1] - مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي- مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط2، لعام 1980، ص116.

[2] - الخطة الشاملة للثقافة العربية، ص142.

[3] - د. سمير روحي الفيصل: العمل الثقافي العربي المشترك، ص49.

ولا شك أن القهر سبب رئيس في دفع الإنسان العربي إلى التشبث بالتفكير اللاعقلاني بغية المحافظة على آمنه وسيطرته على حاضره[1].

ولا شك أن هنالك أموراً كامنة وراء التخطيط للقهر هي الرغبة المدروسة في القضاء على الإنسان العربي من خلال إبعاده عن التعامل العقلاني في أموره وأمور الآخرين في مجتمعه.

وحيال هذه السلوكيات اللاعقلانية، فالإنسان العربي لا يمكن أن يواجه روح العصر الحديث بآفاقه الفنية إلا بالعقلانية، وآلية تحقيق ذلك بالتربية السليمة، إذاً الواجب أن تقترن الخطة الشاملة للثقافة العربية التي أعدتها الجامعة العربية باستراتيجية تربوية عربية يكون عمادها إعداد العقل وترشيده وترصينه لمواجهة النهج العصري، أي دخول العصر الحديث من أوسع الأبواب.

ج- **إرادة التغيير**: المطلب الثالث للأمن الثقافي هو إرادة التغيير لدى الإنسان العربي، من أجل الانخراط بآفاق العصر الحديث وصدى الإرادة لا يتمثل بالتصرفات التي تذاع أو بالقرارات التي تتخذ وتنشر، وإنما بالصدق والالتزام والعزم على التنفيذ، وهذه الإرادة جزء أساسي من الشخصية العربية الجديدة لأنها صادقة في النهوض من التردي وحافز على العمل والسلوك الحضاري، وتوق للخلاص من القهر والذل والحياة على هامش العصر والإحساس بالخطر الذي يهدد الذات العربية، والوعي بمصدر هذا الخطر داخلياً وخارجياً والتصميم على مواجهته.

---

[1] - مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي- مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، ص143، وقد قدم تحليلاً جيداً لمحاولات الإنسان العربي السيطرة على حاضره.

وإرادة التغيير ليست أمنية ولا شعاراً ولا قراراً ينتظر من السلطة أن تتخذه بل هو موقف ذاتي جماعي قد لا ترضى عنه السلطة، وكيف ترضى عنه والموقف الذاتي الفردي قد يتحول بسرعة إلى موقف جماعي.

ولقد انطوت الخطة الشاملة الصادرة عن الجامعة العربية على هذا الموقف من إرادة التغيير بقولها: إغناء شخصية المواطن العربي لتأكيد وعيه بعقيدته وبذاته وبحريته وكرامته وقدرته على مواكبة التطور الإنساني المعاصر والمشاركة الفعالة فيه[1].

الظروف الموضوعية للأمن الثقافي

هناك معايير متعددة توفر الظروف الموضوعية للأمن الثقافي، ولكن هذه المعايير هي: الإبداع –تخليص المواطن من التبعية والغزو والعمل على تماسك وعيه بهويته وعقيدته وحريته على تنمية الثقافة العربية[2].

وتتحقق هذه الغايات بالآليات الآتية:

1- **الأجهزة الثقافية الاختصاصية**: يمكن القول إن الأمن الثقافي العربي يحتاج إلى بنوك للمعلومات يتوافر فيها المعارف، بحيث تجلب المعرفة وتخزنها ثمّ توزعها على المحتاجين إليها من أفراد ومؤسسات، ومن هذه الأجهزة على سبيل التعداد: المركز القومي للمعاجم- المركز القومي للتراث- المركز القومي للتحديث الثقافي- المركز القومي للإبداعية العملية- المركز القومي للصناعات الثقافية[3].

---

[1] – د. قسطنطين زريق: مطالب المستقبل العربي، ص11.

[2] – سمير روحي الفيصل: العمل الثقافي العربي المشترك، ص5.

[3] – الخطة الشاملة للثقافة العربية، ص73.

2- **الصناعات الثقافية**: يقصد من ذلك الصناعات الخاصة بوسائل نشر الثقافة وإنتاجها كالإذاعة والتلفاز وآلات الصناعة والورق والحبر وآلات الموسيقى والأدوات الهندسية، وغير ذلك.

ذلك أن هذه الصناعات الثقافية أصبحت «وستصبح في المستقبل القريب» أداة فعالة من أدوات الحصار الثقافي لأمتنا، وسلاحاً جديداً فعالاً لإخضاعها لمآرب الدول الكبرى وهيمنتها الثقافية، إذ أن هذه الدول «كما هو معلوم» تنتج ورق الصحف والكتب وآلات التنفيذ، وفي إمكانها رفع أثمانها، وحجب بيعها عنا، والأمر نفسه بالنسبة إلى أجهزة الإذاعة والتلفاز والموسيقى والهندسة وغير ذلك، إذ التبعية تقاس بمقدار ما تستورده من الأجهزة التي تنشر الثقافة وتنتجها.

3- **الحوار الثقافي**: وبالطبع فالأمن الثقافي لا يعني أن تنعزل ثقافتنا عن العالم، وأن تتخلى عن مضمونها الإنساني النبيل، بل «وانطلاقاً من الهوية» يجب الإسهام في الحضارة العالمية وتحويلها من اتجاهها المادي إلى اتجاهها الإنساني السامي.

ومن البديهي أن تتجه أنظار العرب إلى الحوار الثقافي مع إفريقيا وآسيا ودراسة استيعاب تجاربهما الغنية كالتجربة الصينية واليابانية وغيرهما، وأن نخص بالاهتمام الدول التي ترتبط معنا بروابط إنسانية، ولقد أسهمت جامعة الدول العربية إسهاماً واضحاً في الحوار الثقافي مع إفريقيا، وهكذا فقد أنشأت معهد الخرطوم الدولي للغة العربية عام 1974 بغية إعداد الاختصاصيين في تعليم اللغة العربية، كما أنشأت صندوق تنمية الثقافة العربية في الخارج عام 1970.

وحقيقة الأمر أن الحوار الثقافي العربي الإفريقي ضرورة ملحة لتكوين قاعدة متينة للأمن الثقافي ذلك أن الثقافة العربية لا تهدف إلى السيطرة على الثقافة

الإفريقية لسبب بسيط هو نزوع ثقافتنا الإنساني، وهذا ما يهيب بالمثقفين الحوار والتماسك أمام الزحف الثقافي المتدفق من الغرب.

ونختم حديثنا بالربط بين الأمن والمقوم المادي المعيشي للإنسان، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة/127.

وقول "ماكنامارا" وزير الدفاع الأمريكي الأسبق: ((لا أمن بدون تنمية، ولا تنمية بلا أمن)).

الاغتراب

الاغتراب مفهوم مطاط يجد له تحديات عديدة، ولكن عند مراجعة هذه التحديات يمكن أن نجد عنصراً مشتركاً تلتقي عنده، وهو أن هذا المفهوم يشير عادة إلى الشعور بحالة نفسية حادة الانفصام عن الوسط أو العالم الخارجي، أو حتى عن الذات نفسها، حالة يشعر فيها المغترب بأنّه أصبح كائناً عائماً يطفو على سطح المجتمع من دون جذور أو روابط قوية، وهي حالة يمكن أن تترتب عليها مشاكل أو حتى اضطرابات نفسية وعقلية[1].

عبّر "أودونيس ديديرو" في كتابه **حفيد رامو في القرن الثامن عشر** عن هذه الظاهرة الجديدة، أو القلق الذي يلازم المثقف العائم، هذه الظاهرة شغلت فيما بعد، في القرن التاسع عشر الفكر الغربي والروسي، (نيتشة في الفلسفة، بودلير، دوستوفيسكي في الأدب، كياركيجارد في الدين، ماركس في الفلسفة أو علم الاجتماع) الانشغال بها كان يزداد مع الوقت إلى أن أصبح من أهم مشاغل الفكر الأوروبي الحديث، المثقفون عبر التاريخ كانوا لا يعرفون عادة الاغتراب، فمن الشرق الأقصى إلى الشرق الأوسط، ومن اليونان إلى روما إلى أوروبا القرون الوسطى، كان هؤلاء يدافعون في الواقع عن التقاليد، يخدمون السلطة بل يتمردون عليها عندما تحاول تغيير النظام، إن الشك والوعي النقدي يتسريان إلى عقول

---

[1] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، بيروت، دار البيان للنشر والتوزيع والإعلام، ط2، 2001، ص99 وما بعدها.

المفكرين والفلاسفة، كما كان يحدث دائماً، عندما ينحسر ما يمكن تسميته بعصر "الإيمان القروسطي"[1] ويعطي مكانه للعقلانية والشكوكية.

النتائج السلبية وحتى المرضية التي يمكن أن تترتب على الاغتراب عديدة، ولكن هناك جوانب إيجابية أخرى يميل إلى تجاهلها، وهي أن حالة الاغتراب ضرورية كتمهيد للعمل الثوري لأنها تعد الإنسان إلى التمرد على النظام الاجتماعي السياسي القائم كسبب لتعاسته النفسية الأخلاقية، وذلك بغية تغييره أو استبداله بنظام آخر يوفر له الخروج من هذه الحالة وتجاوزها لهذا كانت درجة من الاغتراب ضرورية لهذا العمل الثوري، وبقدر ما تزداد اتساعاً وشدة بقدر ما يزداد احتمال هذا العمل، حالة الاغتراب لا تعني طبعاً وضعية ثورية، مهما كانت هذه الحالة قوية وواسعة الانتشار، ولكنها تشكل جزءاً مهماً من هذه الوضعية، جزءاً لا يمكن دونه ظهورها أو تبلورها عملاً ثورياً، الإنتلجنسيا[2] كانت تعكس هذا الاغتراب في حركة تجاوزه لذاته، فتعبر بالتالي عن هذا الجانب الإيجابي فيه، إن طبيعة الاغتراب نفسها كحالة انفصام بين الإنسان والوسط الخارجي تفرض الإنتلجنسيا كأداة لهذا الاغتراب لأنها تعاني هذا الانفصام أكثر من أية جماعة أخرى، وذلك بسبب الوعي الذي يميزها، النقطة الأساسية هنا هي أن الاغتراب الإنتلجنسيا ليس فقط حالة طبيعية تميزها كنتيجة ضرورية للبحث عن الحقيقة أو عن تصورات أيديولوجية جديدة، بل لأن الموقف النقدي أو السلبي من المجتمع أو بالأحرى من النظام الاجتماعي السياسي الذي تعيش فيه يكون ضرورياً للخلق الفكري، للفكر المبدع، إن إنسان الإنتلجنسيا النموذجي يفكر لأن التفكير يعني بالنسبة له إحدى الوسائل في التغلب على تمزق ذاته، وهو يُسكت هذا التمزق في

[1] - ما يتعلق بالقرون الوسطى.

[2] - هو لقب أطلقه الروس على المثقفين قبل ثورة عام 1917م.

كتابات تقدم ذاتها كوحدة، وتعبر عن هوية ثورية يجد فيها مخرجاً منه، بدون هذه الهوية التي تعبر عنها كتاباته أو التزامه الثوري يستمر المغترب في حالة الانفصام التي تميزه كمغترب، أي كفرد خسر حسّه بالماضي، ودونما رابطة بالمستقبل، فريسة للحاضر، إنه شخص يبدو آنذاك في سرعة مسعورة لأنه على الأرجح لا يعرف أين يتجه، ومشلولاً بالخوف أو القلق لأنه لا يعرف ما يخيفه أو يقلقه، هذا ينعكس في حياته السياسية التي تمتد من الشلل إلى اللامبالاة طالما أنه لا يتوقف إلى الحل الثوري أو طالما أن هذا الحل لا يتوفر له كمخرج لهذا كان تحول المثقف المغترب إلى جزء من الإنتلجنسيا يمثل انتقالاً طبيعياً بالنسبة له[1].

حالة الاغتراب تفترض إذاً أن يكون المثقف مغترباً بالنسبة إلى شيء أو وضع ما، حتى عندما لا يكون هذا واضحاً، فإن العبارة نفسها تشير إلى سياق انحراف عن وضع يُعتبر عادياً أو رفض لحالة قائمة، وهذا يعني بدوره (احتمال) رجوع الرفض إلى حالة (مثالية) أي حالة يتجاوز بها الرفض الحالة القائمة، ويرى من الضروري الاتجاه إليها وتحقيقها، المثقفون الذين يحققون هذا الاحتمال ويحولونه إلى واقعة يشكلون الإنتلجنسيا عندما يتكامل الاغتراب كحالة الانفصام عن المجتمع أو النظام الاجتماعي السياسي القائم ككل، فإنه يدفع إلى ظهور إنتليجنسيا يفترض وجودها بعض الفرضيات الأساسية التي تنطلق منها.

هذا الوجود يفترض أولاً، بشكل ضمني أو صريح مفهوماً انتروبولوجياً فلسفياً حول الطبيعة الإنسانية نفسها، يحدد هذه الطبيعة وما يترتب عليها من سلوك وأعمال، ما تفترضه من نظام system أخلاقي يرتبط به الإنسان أو يجب عليه الارتباط به كي يعبر عن إنسانيته نفسها أو بالأحرى كي يجد هذه الإنسانية، وهو

[1] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، ص100.

يفترض ثانياً، نظرية حول طبيعة المجتمع والنظام الاجتماعي القائم الذي يرفضه باسم ذلك المفهوم الأنثروبولوجي الفلسفي، إنه يقترن بكلمة أخرى، بنظرية اجتماعية حول المجتمع والفرد، وليس فقط بنظرية أنثروبولوجية فلسفية، تكامل حالة الاغتراب في الإنتلجنسيا، يقترن أيضاً بنظرية أخرى حول علاقة الفرد بالمجتمع في مرحلة تاريخية معينة تحدد التناقضات والانحرافات التي يجب معالجتها كي يجد الفرد إنسانيته فلا يُسلب منها، ويوفق إلى نظام اجتماعي يعبر عنها في ضوء النظرية التي يقدمها حول طبيعة المجتمع نفسه، إنه يعني بكلمة أخرى حلاً يقدمه للتناقضات والانحرافات التي تنكشف له نتيجة التصورين الأولين، عن الإنسان وعن المجتمع الذي يعيش فيه.

الإنسان يجب أن لا يخضع لقوى اجتماعية وتاريخية وأيديولوجية تتناقض مع تصوره لذاته وللمجتمع الذي يعيش فيه، والمشكلة التي تطرح ذاتها عليه هي، هل يخضع لقوى كان هو مسؤولاً عنها، أم هل يكون قادراً على سيادة هذه القوى؟....هذا النوع من الخضوع والوعي به ولضرورة التغلب عليه يشكلان محور حالة الاغتراب الذي يفرز الإنتلجنسيا.

هذا الاستعداد الاغترابي عند المثقفين الذين تتكون منهم الإنتلجنسيا يتفرع من ثقافتهم الخاصة التي تميزهم، وذلك لأن عملهم لا ينشغل بمشاغل الحياة اليومية المباشرة، بل يهتم بمشاكل بعيدة المدى، يقيم نهائية، ويميل إلى التطلع وراء التجربة الحسيّة وتجاوزها إلى عالم آخر أوسع يحدد في ضوئه معنى هذه التجربة نفسها.

إنه عمل ينطلق من مفاهيم وتصورات عامة حول المجتمع والمرحلة التاريخية التي يمرّ فيها، هذا إن لم نقل حول حركة التاريخ ككل والقوانين التي تحددها، ويعمل تبعاً لقواعد ونماذج سلوكية عامة، وذلك على نقيض الجماعات الأخرى التي تنطلق من مقاصد ومشاغل مباشرة وتعمل في ضوء ارتباطات وولاءات ذات طبيعة

شخصية، إنه عمل ينشغل بما يمكن أو يجب أن يكون، ويحقق درجة أعلى من الوعي للاختيارات والاحتمالات الممكنة التي تدفع بوجودها الحالة القائمة.

هذا التعديل لما هو كائن يشكل في الواقع ظاهرة متأصلة في المجتمعات التاريخية، ((إن عملية التوسيع والتطوير لإمكانات نظام القيم الثقافية الموروثة تفترض أيضاً رفض هذه القيم في جميع المجتمعات حتى تلك التي يتميز فيها المفكرون بمواقفهم المحافظة، نجد أن تعدد طرق الخلق وكذلك أيضاً الميل الحتمي إلى الشك بما يقوله الآخرون، يقودان إلى رفض جزئي لنظام القيم الثقافية السائدة))[1].

هذا لا يعني أن المثقف يرغب في تجاوز حالة الاغتراب، فهناك كثيرون يرون في الواقع أن الاغتراب يجب أن يكون حالة عادية له، ((ما يخافه المفكر أكثر من أي شيء آخر ليس الرفض أو العداء اللذين تعود عليهما وأصبح يرى فيهما قدره الخاص، ولكن خسارة حالة الاغتراب.

كثيرون يشعرون أنّ الاغتراب هو الموقف المشرف والملائم الوحيد الذي يجب علهم اتخاذه، ما يثير خوف الكثيرين من هؤلاء المفكرين الشباب هو أن الاعتراف المتزايد بهم والاحتواء المستمر لهم واستخدامهم، سيجعلهم منسجمين مع النظام القائم فلا يعود بإمكانهم أن يكونوا خلاّقين، ونقديين أو نافعين حقّاً))[2].

---

[1] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، ص101.

[2] – Richard Hofstadter: Anti-Intellectualism in American Life Alfred A. Knopf, 1963, p393.

هذا الاغتراب هو قدر الإنتلجنسيا طالما أن التصور أو الحل الثوري الذي يشكل قاعدة تتجمع حولها في مقاومة النظام القائم، يظل مشروعاً للمستقبل، إنها تخسره، وبالتالي تخسر ذاتها كإنتلجنسيا، فقط عندما تنجح في الاستيلاء على السلطة، فتصبح جزءاً منها وأداة لها، وتحول التصور أو الحل إلى واقعة تمارسها وإلى جزء من أجهزة ومؤسسات تشرف عليها، إن قول أحد أبطال "أندريه مالرو" في قصة **الفاتحون**، ((إنني مع الثورة طالما أن الثورة غير ناجحة ولكنني أصبح ضدها عندما تنجح))، يعطي صورة واضحة عن التناقض الذي تشير إليه[1].

إن أهم تماثل يجمع بين مختلف الإنتلجنسيات هو عزلتها في المجتمع أو اغترابها، إن الشرط الضروري والكافي لظهور إنتلجينسيا، بصرف النظر عن خلفيتها الثقافية، ومهما كانت أوضاع التطور الاقتصادي، يتمثل في هذا الاغتراب.

الإنتلجنسيا تتشكل من مثقفين مغتربين، المجموعة الصغيرة من المفكرين الذين حركوا المعسكر الاجتماعي الثوري تجاه الشيوعية كانت تتميز بميزة أساسية: الاغتراب هذا ينطبق على كل مجموعة أخرى حركت أي قوى ثورية تجاه ثورة جذرية.

هناك مفهوم ينبه بأن الاغتراب السياسي ينتج عن الاستياء من العمل الذي نقوم به، ويرى أن هذا ينطبق على المثقفين أكثر مما ينطبق على العمال، بما أن العمل المنظم اندمج كقوى شرعية وقوية في المجتمع الصناعي المتقدم وأنظمة هذا المجتمع السياسية، فإنه أخذ يرتبط بشكل متزايد بهذه الأنظمة أو بالوضع الراهن، وأخذ يتميز بوجهة إصلاحية محدودة، لكن بدون أي اغتراب سياسي، لهذا لم يكن من الغريب تحول طبقات العمال في الغرب ليس فقط عن الثورة، بل إلى

[1] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، ص102.

الثورة المضادة، هذه واقعة اعترف بها مفكرون من اتجاهات تقدمية مختلفة، إن أحد هؤلاء كتب ((إن كنت تريد الثورة، إنس العمال، إنهم ينشغلون بشرب البيرة، بقيادة سيارات راملبرز، وهم في تخمة من الثروة إن عمال العقل هم العمال الوحيدون الذين يستطيعون تحقيق الثورة))[1].

إن الرفاهية التي تحققت بعد الحرب العالمية الثانية خلفت ارتياحاً نسبياً عاماً في طبقات العمال، لكنها خلقت الاغتراب بين المثقفين، ((إن مفهوم الاغتراب في عصرنا يرتبط بفكرة الإنسان المحروم من المبادرة الخاصة، ومن الشخصية أكثر مما يرتبط بالفقر، لأن هذا الإنسان أصبح فريسة تحكم آليات بيروقراطية أو تجارية لا مخرج منها، تفرض عليه الغفلية Anonymity كما تفرض عليه حركية ليس مسؤولاً عنها، إنه يعني إن الإنسان أصبح مسحوقاً بالبنى الاجتماعية))[2].

إن شغف المثقف المعاصر في الغرب بمفهوم الاغتراب لا يرتبط إلا قليلاً بنماذج الاغتراب التي تقترن بالبروليتاريا، والجماهير، والطبقة، والاستعمار.

إن الشعور الذي كان يغذي رسالته من هذه المصادر زال تقريباً فيما يسبق (بمجتمع الرفاهية) الذي ظهر بعد الحرب العالمية الأخيرة، وتمزق التحالف السابق مع العمال، تركه، على الأقل لمدة ما، بدون ذلك الشعور بالمساندة الذي كان ينتج عن اقتران عمله بقوة اجتماعية كبيرة، ويعطي معنى لجهوده، "إن عبارات كالتالية: حياة دون معنى، العجز، غياب القيم المعيارية" التي تستخدم في وصف

---

[1] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، ص102.

[2] – Roger Garaudy: Peut–on être communiste aujourd'hui, EDITIONS GRASSET 1968, p234.

أبعاد الاغتراب تتميز بتطبيق خاص على تجربة المثقف المعاصر، فالأولى تمثل فقدان قصد اجتماعي، والثانية تعكس وصف المثقف لذاته ليس لدينا طبقة اجتماعية نعمل معها، والثالثة تدل على زوال الأخلاقية الاشتراكية والاعتراف بأن كل شيء أصبح قضية وصولية مهنية[1].

بعض المفكرين رأوا أن اغتراب المثقفين كان أساسياً اغتراباً سياسياً يعود إلى بُعدهم، أو أبعادهم عن ممارسة السلطة السياسية، ((إن كبح إرادتهم في ممارسة السلطة كان أعمق مصدر لا واعٍ لاغتراب المثقفين، وهو اغتراب تحالف مع حوافز الغيرية ونكران الذات فيهم، كتب وبحوث عديدة كُتبت في تفسير الاغتراب، ولكن الواقعة البسيطة كانت حاجة المثقفين إلى عبارة غامضة تصف حالة القلق التي يعانونها لأنهم لم يهتموا أبداً بتحليل عناصره في ذاتهم، إنهم كانوا، كنخبة في حالة اغتراب لأنهم شعروا بأن من حقهم أن يحكموا، وبأن يحلوا محل نخبة رجال الأعمال والنخبة القانونية والنخبة العسكرية، وحتى النخبة المختارة ديموقراطياً، إن عمل التاريخ بدأ كرفض لمؤهلاتهم))[2].

الدراسات التي ظهرت حول الاغتراب كشفت أيضاً أن هذه الظاهرة تمتد إلى الطبقات العليا أكثر بكثير مما نجده بين طبقات العمال.

((أفراد إلى الطبقات العليا والطبقة المتوسطة، العليا يتجهون على الأرجح إلى التعبير عن اغترابهم بسلوك إصلاحي نشيط، أو حتى ثوري لأنهم يملكون الموارد والحصانة السيكولوجية والاقتصادية النسبية التي تساعد على اتخاذ هذا

---

[1] – Karl Marx, Lewis Feuer the Intellectuals, Anchor Books, 1969, p96-97.

[2] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، ص103.

السلوك، ولأنهم من ناحية أخرى، تمثلوا بشكل عام قيم واجب المواطن ومشاركته مما يجعل العمل السياسي خياراً ملائماً، من ناحية أخرى إن ظاهرة عدم المشاركة السياسية أو المقاومة الساكتة أو الانسحاب من الحياة السياسية تشكل الرد الكلاسيكي على الاغتراب والظلم من قبل الفقراء، الضعفاء، الأقل تعليماً، الناس يميلون عادة إلى تحمل الشرور طالما أنه من الممكن تحملها ..من الطبيعي القول إن البعض يكونون أكثر استعداداً لصنع هذا من آخرين، ولكن الواقع يدل بوضوح أن الفقراء كانوا دائماً يتعرضون لشرور أكبر يتحملونها، وأنهم لا يملكون الموارد المادية والنفسية لتصحيح الشرور التي لا يمكن تحملها ... إن شعور الفرد بدرجة حصانته يمثل أحد العناصر الأساسية التي تساعد في تفسير الاتجاهات السياسية الأساسية التي يتخذها، فالناس الذين يشعرون بأن مركزهم الاقتصادي الاجتماعي قوي ومستقر إلى درجة تحصنهم ضد انعكاسات تنتج عن الصراع السياسي يكونون عادة أكثر استعداداً لتبني مواقف أو اتجاهات سياسية أكثر نشاطاً))[1].

العمال ينشغلون بشكل خاص بالقضايا الحسية التي ترتبط بالعمل والسيطرة على أجهزته، ولا يهتمون بالجانب الأكثر تجريداً في عجز العامل، أو مشكلة معرفة من يملك وسائل الإنتاج، وبالتالي يمارس سلطته عليهم، إن الماركسية ترى في ملكية وسائل الإنتاج الخاصة السمة الأساسية للرأسمالية والتي يترتب عليها كنتيجة حتمية اغتراب العامل العام تجاه المجتمع.

---

[1] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، ص104.

ولكن هذا الاغتراب لم يحدث، العمال اكتفوا بالمطالبة باستقرار الوظيفة والمعاشات العادلة، إن اغتراب العامل قد يتأثر، في الواقع بشكل لا واعٍ يكون العمال لا يملكون وسائل الإنتاج، وهذا قد يترجم ذاته بشعور بالعجز[1].

إن "ماركس" وجد أن البروليتاري هو في الواقع فريسة لأكبر درجة من الاغتراب ولهذا فهو يتجنب العمل ويجد ملجأ له في إشباع الحاجات الحيوانية، إن تفوقه على البورجوازي يتمثل بشعوره بغربته، إن هو رفض تاريخاً اغترابه فذلك يرجع دائماً إلى مبادرة المفكرين البورجوازيين الأقل اغتراباً، الذين يدلونه على الطريق إلى التحرر، ولكن ما حدث هو أولاً، أن أكبر أشكال الاغتراب وأكثرها عمقاً وحدة كانت ميزة هؤلاء المفكرين وثانياً، أن المثقفين هم الذين كانوا طليعة العمل الثوري وأداته الأولى، وأن العمال خسروا حتى الاستعداد للسير في طريق التحرر الذي توقعه ماركس لهم، ما حدث كان على العكس، إن (انفصال البروليتاريا) الذي أشار إليه ماركس لم يتحقق، ولكن انفصال "كيبك" هو الذي تحقق.

هذا الانفصال حدث كتعبير سياسي عن الاغتراب وليس عن الاستثمار، كتعبير عن المفهوم الذي انتقلت إليه وتركزت عليه كتابات "ماركس وأنجلز" بعد طور أول، الطور الطوباوي أو المثالي الذي تكلما فيه عن الاغتراب في ذلك الطور طور ما يمكن تسميته (بالاشتراكية المثالية) كان ماركس كما أشار بعض المفكرين يتطلع إلى المثقفين، وليس إلى العمال كحملة للتجديد الاشتراكي الكبير، ولكن عندما بدأ "ماركس وأنجلز" بالنظر إلى العمال كطبقة تاريخية نقلاً التوكيد إلى الاستثمار بدلاً من الاغتراب، وجعلا مبدأ الصراع الطبقي المبدأ الرئيسي في نظريتهما

---

[1] – Joachim Israel: L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine, Éditions Anthropos (Paryż), Print book: Biography. French, 1972, Paris, 1972, p 356.

الاجتماعية السياسية، الماركسيون ابتدأوا بالرجوع إلى مفهوم الاغتراب، وبشكل متزايد، ابتداءً من الثلاثينيات، اليسار الجديد كان ينطلق من هذا المفهوم، وظهر في مجتمع "الرفاهية" حيث أصبح العمال جماعات مصلحية يقبلون النظام القائم ويشكلون بنقاباتهم وقياداتهم جزءاً منه.

"كيبك" التي تعبر عن اغترابها كجزء من جماعة منظمة تكون أكثر تطرفاً، أكثر ثورية من مثقفين يعبرون عن اغترابهم خارج جماعة من هذا النوع، وذلك بسبب دور الجماعة القوي للارتباط والتفاعل، لهذا كانت "كيبك" تنتهي عادة بالانتماء إلى حزب ثوري ينقلها من الاغتراب إلى الثورة، الاغتراب يتقدم انشغال "كيبك" بالحزب، وهو التزام يتزايد في مجرى الصراعات السياسية المتزايدة شدة، النتيجة التي تترتب هذا الالتزام وصراعاته المتراكمة هي أنه يصبح من الصعب على أفراد هذه "كيبك" بأن ترجع ثانية إلى مهن أو حياة عادية، ولهذا فإن مستقبلها يرتبط بشكل متزايد بالصراع ضد الواقع القائم، إن أحد أدوار الحزب الرئيسية يقوم في خلق التماسك القوي الذي يجعل من الممكن للانتلجنسيا أن تتغلب على القلق الذي تثيره مجابهتها الحادة والخطيرة مع السلطات القائمة، وعزلتها عن أشكال الحياة العادية.

كل وضع اجتماعي يستند إلى نسيج من المعاني والتصورات الأيديولوجية التي تشارك فيها بشكل عام القوى والعناصر الاجتماعية التي يتشكل منها، من الواضح طبعاً أنه عندما تستند هذه المعاني والتصورات على تقليد مستقر وموافقة جماعية، يصبح المثقف عاجزاً عن الدعوة إلى معانٍ وتصورات أخرى من النوع الذي يمكن أن يجد صدى أو استجابة مهمة، إنه يستطيع على الأكثر تحقيق اغتراب شخصي هامشي فقط، هذا الاغتراب الهامشي قد يدل بأن المعاني والتصورات المشتركة ليست كليّة القدرة في فرض ذاتها، ولكنه لا يعزز "كيبك" التي يعني وجودها درجة مهمة نسبياً من الاستجابة للمعاني والتصورات الجديدة التي

تدعو إليها في وضع كهذا يحاول المثقف المغترب هجرة وضعه وتوجيه التزامه الثوري إلى وضع آخر يجد فيه هوية يحتاج إليها هذا الاغتراب.

هذا ما حدث ابتداءً من الخمسينيات لقطاعات مغتربة من المثقفين في الغرب، الذين اتجهت مشاعرهم وأفكارهم إلى ثورات العالم الثالث تجد فيها أداة في التعبير عن ذاتها[1].

لهذا كان ظهور "كيبك" كقوة تاريخية يعني أوضاعاً ثورية كالتي مرت فيها أوروبا من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين، والتي أخذت تمر فيها بلدان العالم الثالث بشكل خاص بعد الحرب العالمية الأخيرة.

المعرفة العقلانية الحديثة ابتدأت منذ ذلك القرن بتهديم قواعد التقاليد والعادات والمعتقدات الغيبية، وبخلق فراغ رهيب في أنفس المثقفين الذين لم يستطيعوا "المصالحة" بين تصوراتهم العقلانية وبين هذه الأخيرة، وعددهم كان يتزايد مع الوقت كانوا يفتشون باستمرار عن بديل يعالج هذا الفراغ ويقدم إجابات جاهزة على تساؤلاتهم المريرة، "كيبك" كانت توفر بالمذاهب والنظريات الثورية التي كانت تصوغها، هذا البديل، الاغتراب يعني أساسياً خسارة "وحدة" الشخصية كنتيجة لتحولات اجتماعية أيديولوجية تاريخية، لهذا لم يكن من الغريب بأن يكون مفهوم "الاغتراب" المفهوم الأكثر انتشاراً واستمرارية بين المفاهيم الفكرية الحديثة، البعض يقول المفاهيم الميتافيزيقية، لأنه يعني بالضبط خسارة هوية كهذه ومحاولات مستمرة في خلقها من جديد في مذاهب وأنظمة جديدة، لهذا كانت رغبة المثقف المغترب الأساسية تتجه أولاً إلى أيديولوجية وإلى فلسفة حياة جديدة، توحد (بينه وبين التاريخ) وتعطي معنى لوضعه الإنساني، وثانياً، إلى حركة، أو بالأحرى إلى

---

[1] – د. نديم البيطار: المثقفون والثورة "الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية"، ص105.

حزب يوفر له الانتماء الجماعي العضوي و"الحرارة" الإنسانية التي يولدها هذا الانتماء وخصوصاً كأداة وسيطة مع الجماهير إن سمة المثقف المغترب الأساسية هي الخوف الرهيب من عزلته النفسية الأخلاقية، من التفكير لذاته ولوحده، أي من الفكر العقيم الذي يدور في عالم خاص دون تفاعل مع الواقع الموضوعي ويجعل من الممكن له التأثير في هذا الواقع، هذا إن لم نقل إعادة تكوينه بشكل جديد، الحركة الثورية وخصوصاً عندما ينظمها ويقودها حزب ثوري يعبر عن فلسفة حياة جديدة، توفر له المخرج من تلك العزلة، من ذلك العقم أو العجز الذي يشعر به، وتلبي حاجته إلى الاندماج ثانية مع الشعب والتاريخ، "كيبك" كانت تجد دورها الأساسي في توفير هذا المخرج لهذا النوع من المثقفين المغتربين.

((إن أكبر العباقرة الروس، حتى عندما كانوا في قمة حياتهم الروحية وقواهم الإبداعية، كانوا كما يكتب "دستويفسكي"، غير قادرين على تحمل هذه القمم العالية وحرية الفكر الكبيرة، إنهم كانوا خائفين من العزلة، وقذفوا بأنفسهم إلى تحت، في الأمكنة المسطحة من حياة الشعب، وهم يأملون من ذلك بلوغ حقيقة أعلى))[1].

في كلامه عن مثقف كيبك، يكتب "سالومون"، أحد مفكري كيبك، بأن الذين خسروا جذورهم تماماً أو كل تعاطف مع زمانهم، هم الذين يعتقدون بأنهم اكتشفوا طريقة ما في وضع نهاية للفوضى في التاريخ كله، طريقة تشكل في الواقع انعكاساً ضخماً لشخصياتهم ذاتها في الصعيد الاجتماعي، هنا يكفي القول إن رجلاً كهذا

[1] - Fyodor Dostoevsky: A Writer's Diary, 1949, p959- 964, 989-990.

أو فوضوياً فقط مثل "أوغست كونت"، كان يستطيع بناء المشروع الفكري الأكثر كيانية وتنظيماً في تاريخ الغرب حتى ذلك الوقت[1].

مشكلة المثقفين في مراحل انتقالية كهذه ليست فقط مشكلة تطلعات مهنية مخذولة وحركية اجتماعية مسدودة في إطار نظام قديم عاجز عن استيعابهم، بل هي أيضاً وبشكل خاص شعور بابتعاد باطني عن تراث ثقافي، مما يجعل العالم فقط من حولهم بل كينونتهم ذاتها في فراغ كينونة باردة دون حياة، هذا القلق النفسي يجد أساساً اجتماعياً له في وضع عالمي حديث يدمر في كل مكان التقاليد الممتدة الجذور والمؤسسات التي تعبر عنها، انهيار المعتقدات التي كانت تضفي الشرعية والوحدة على هذه التقاليد والمؤسسات تركت البنى الاجتماعية التي كانت تضفي عليها الشرعية والوحدة دون معنى.

الصراع الثوري بغية تجديد هذه البنى وما يقترن بها من معتقدات وقيم وسيطرة سياسية يخلق الأوضاع الموضوعية التي تدفع المثقفين، أو بالأحرى قطاعات كبيرة منهم إلى تحرير أنفسهم ليس فقط من الولاءات والانتماءات التقليدية، بل مما قد يترتب على عملهم كمثقفين من (فردية، أنانية أو ذبذبة)، هذا يعني ولادة هؤلاء المثقفين كأنتليجنسيا، القوى التاريخية الجديدة التي تفرض هذه المراحل الانتقالية وما يترتب عليها من تحديث تولّد مطامح وتوقعات شديدة تستقطب الناس إلى السياسة لأنها لا تجد تحقيقاً لها في البنى والمؤسسات التقليدية[2]، هذا التناقض

---

[1] – Albert Salomon: The Messianic Bohemians Editor, George Bernard de Huszar, The Intellectuals, The Free press, 1960, p24.

[2] – انهيار المؤسسات التقليدية يقود إلى التفسخ السيكولوجي والفراغ المعياري (Anomie)، ولكن هذه الأوضاع نفسها تخلق أيضاً الحاجة إلى هوية وولاءات جديدة يمكن أن تتخذ كنموذج

يعني عدم الاستقرار السياسي والعنف الثوري، وهذا يعني بدوره الانتليجنسيا التي تستمر في دورها إلى أن تنتهي أساسياً عملية التحديث فيتحول التحديث Modernization إلى حداثة Modernity، وهو تحول يعني ظهور بيروقراطية حاكمة تحلّ محل الانتليجنسيا المناضلة.

وعلى ضوء هذا المعنى الذي حددناه لظاهرة الاغتراب يمكن القول إن هذه الظاهرة تحفر مجراها في التاريخ وتتواجد في كل زمان ومكان إنها «كما يقول الدكتور حنفي» ترك الأنا لمسارها التاريخي الخاص والخروج عن الذات وتضييع الهوية التاريخية لتلبس ثوباً آخر هو ثوب الغير[1].

ولقد صور لنا القرآن الكريم الظاهرة المذكورة تصويراً رائعاً، قال: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴿175﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾ **الأعراف/175-176**.

هذا ويؤكد علماء الاجتماع أن للثقافة جذراً مركزياً يتماشى مع جوهر الإنسان وكينونته، ويتفرع على ذلك نتيجة هامة هي أنه ما وجدت ثقافتان على مسرح الحياة العقلية والنفسية للإنسان، فإن ثقافة واحدة هي التي تحتل الجوهر[2]،

لها جماعة جديدة كانت موجودة بشكل ضمني أو بشكل فعلي، وظهرت في مجرى عملية التحديث، هذه الجماعة هي الإنتليجنسيا.

Samuel P. Huntington: Political Order in Changing Societies, Yale university press, 1970, p 37.

[1] – د. حسن حنفي: في الثقافة السياسية، دمشق، دار علاء الدين، ط1، 1988، ص31.

[2] – د. الذوادي: عالم الرموز البشرية.

وتكون أداة التعبير عن تجاربه الروحية الكبرى، وهذا الذي يفسر لنا ظاهرة الاغتراب الثقافي، فهذه الظاهرة لا تتجذر إلا بسبب هشاشة الثقافة الأخرى، وعلى هذا الأساس يجب توطين وتوطيد دعائم ومقومات ثقافتنا القومية والوطنية لحل وحيد لمنظومة ظاهرة الاغتراب قاصدين بالثقافة مدلولها الموسع lato- sansu الذي يشمل الدستور الجمالي والمنطقي ودستور الحق والدستور القيمي والدستور العملي، أي كل ما أنجزته مغامرة الروح العربية في تفاعلها مع الطبيعة والحياة والتاريخ من معانٍ وقيم ورموز وأساطير وتصورات وأمازيج.

هكذا فتوطين وتوطيد الرأسمال الرمزي هو الصخرة الوحيدة لإقامة سد في وجه الاغتراب وآلية ذلك مشروع للتنمية الإنسانية مناطه وهدفه تطوير الشخصية العربية في كافة أبعادها، وذلك بإشباع الحاجات المادية والروحية للغالبية العظمى من الجماهير، وتحريرها من كافة صور القهر الاجتماعي، وتطوير مواهبها وإمكاناتها في شتى الميادين المفتوحة للنشاط الإنساني[1].

لكن لماذا هذا الموقف من الاغتراب والمصادر الغربية لها جاذبيتها، وتقود مسيرة التاريخ الإنساني، وقد أينعت ثماراً يانعة لا سيما على صعيد التوتر الفعلي العقلي وفاعلية الإنجازات العملية، وهي بمقياس فريد ما تزال تملك المبادرة في مجال الكشوف العلمية والحدوس الثقافية وبناء النماذج المعرفية.

هذا صحيح مائة بالمائة، لكن خطأ الاغتراب العربي أنه ينظر إلى الغرب على أنه النمط الأوحد لكل تقدم حضاري إضافة إلى أنه يعتبر الغرب الممثل الوحيد للإنسانية جمعاء، بحيث يكون الحلقة المركزية في الحياة.

---

[1] – سيد سعيد: الثقافة العربية بين الوحدة والتكامل والثقافة والمثقف، مركز دراسات الوحدة العربية، ص124.

وبيـان ذلـك أن الغـرب في نظـر الاغـتراب العربـي المعلـم الأبـدي، أمّـا بـاقي أطـراف العـالم، فيتموضـعون في هـامش الحيـاة، إضـافة إلى أنهـم يـردون كـل إبـداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب، بل ويفسـرون ثقافتنا على أسـاس أنهـا امتداد للغرب ووكيله حضارية له تعاني عقدة النقض والدونية[1].

وفي نظرنـا أنـه لا يجـوز في علاقتنـا مـع الغـرب الانقيـاد كليـاً للعواطـف والـدعاوى المهووسة للإيديولوجيا الكفاحية، إنما يجب نشدان الحقيقـة[2]، وتطبيقهـا علـى كـل شيء، بمعنى أن هـذه العلاقـة يجـب أن تحكمهـا الايسـتمبولوجيا (الصـرفة) ولـيس الأيديولوجيا، بحيث تقوم الايستمولوجيا بتحليل مسار الغرب لا سيما منـابع فكـر التنوير تحليلاً علمياً يكشف لنا مثالب الغـرب ومحاسـنه والتعامـل معـه علـى هـذا الأساس تعاملاً موضوعياً من خلال جدلية وروافعها ونوابضها.

وفي الوقت نفسه الابتعاد قدر الإمكان عن الانفعال وردود الفعل تحصـناً وتجـاوزاً إلى الفعـل والاسـتجابة الخلاقـة، والإبـداع الحـي والنقـد الـذاتي والموضـوعي وللاسـتقلال الفكـري مـن خـلال عمليـة اختيـار وإحصـاء لا اسـتناد حـرفي ونقـل ميكانيكي، وإنما تصب على المجلوب عصارتنا الهاضمة وذاتنا الحيّة الفاعلة.

وعلى هذا الأساس يؤكد الأستاذ كمال عبد اللطيف على جملة أسباب في مقدمتها مبـدأ المغـامرة الخلاقـة، أم مبـدأ التجربـة الضـامنة للفتـوح الثقافيـة، وثالثـاً مبـدأ اسـتثمار المشـروع الثقـافي الغربـي، بحيـث إن اسـتثمار الاسـتثمار الحـلال لا يـتم بواسطة التقليد، بل عـن طريـق محـاورة المشـروع الغربـي، علـى قاعـدة النديـة، وإن

[1] – مقال د. السيد ولد أباه: التنوير والتأصيل قراءة في أعمال حسن حنفي، مجلة المستقبل العربي، عدد 117، لعام 1990، ص128.

[2] – قريب من ذلك د. سمير أمين: مقتضيات برنامج تحريري إنساني، مجلة النهج، 1997، ص7.

كان هذا الحوار يقوم على التكافؤ، لكن التكافؤ لن يكون بمجرد استعمال الذاكرة ولن يكون بدغدغة الذات وتصور أن صورتها العتيقة والبالية قادرة على مواجهة الدينامية القوية لثقافة نهاية القرن العشرين، وهكذا تثور ضرورة التضحية بجزء من الهوية من أجل الوجود والتسليم بأهمية الانفتاح الثقافي والانفتاح الذي يدفعنا لامتلاك أصول المعاصرة، ثمّ يسمح لنا ثانياً بالتشكل اللامحدود والهوية لا تتوقف عن الاغتناء في الزمان.

وما دام العقل مسألة كونية، فنحن نستطيع أن نحاور أوروبا محاورة الند للند عندما نتقاسم اليوم نتائج الجهود التاريخية التي استطاعت أن تنتجها وإن حواراً ثقافياً خلافاً يسلم بتوجيه كوني للثقافة دون نفي الاختلافات، ويسلم بوحدة تاريخية دون رفع التناقضات والصراعات، هو أحد الطرق التي تتيح لنا إمكانية المساهمة في الإبداع الثقافي والتجديد الثقافي الذي يطمح إلى تحقيقه وامتلاكه من أجل إغناء ذاتنا التاريخية وإغناء ذات الإنسان في التاريخ[1].

إذاً من خلال الذات وفاعليتها تتم عملية الانفتاح من أجل بناء هوية متجددة باستمرار.

وقريب من ذلك ما أكده "د. هشام جعيط" بقوله: ((ما هو مطلوب من الإنسانية العربية اليوم ليس بعث أنموذج للثورة العالمية بمنحها موقع الصدارة في عصرنا، كما فعلت سابقاً مع الإسلام، فهذا النوع من المعجزات التاريخية لا يتكرر، كما أنه لن تتحرر النهضة الأوروبية والثورة الفرنسية، والثورة الروسية)).

---

[1] - مقاله المنشور في كتاب الثقافة والمثقف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لعام 1992، ص139.

إن المطلوب منها أن تجمع تجربتها وتجربة البشرية، وأن تبقى كما هي وتتخذ لها جسداً جديداً...إن النهضة الحق هي إحياء لبعض اللحظات الممتازة في الماضي واندفاع نحو المجهول وتأكيد للحرية الخلاقة في الآن نفسه، وهذا يفرض علينا نسيان جزء من كياننا[1].

[1] - د. هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية- المصير العربي، ص133.

الغزو الثقافي في محيط الثقافة العربية الاسلامية

يشن الغرب على أمتنا اختراقاً وتطويقاً وغزواً متعدد الجوانب والسمات الفكرية والنفسية والخلقية وغيرها، ونحن بدورنا سننبري لدراسة معلم واحد من معالم هذا الغزو، ألا وهو الغزو الموجه ضد ثقافتنا.

ولا مراء بأن هذه الظاهرة الثقافية كثيرة الالتباس والاختلاط والاشتباه بغيرها من الأجهزة المفاهيمية الأخرى، إذ أنها «على حدّ رأي الأستاذ كمال عبد اللطيف» تخفي مضمرات متعددة، وتكتنفها دلالات صراعية وهمية لا سيما على مستوى توصيفات الجدل السياسي والإعلامي، وعلى مستوى التحليل السياسي الظرفي، وهكذا تنهض الحاجة الماسة للكشف عن مضمون تلك الظاهرة، وتشريح جثتها، والحفر على مكنوناتها وطبقاتها كشفاً يظهر ماهيتها، وطبيعتها الذاتية.

ومن الطبيعي بمكان أنه لا بد من منهج معتمد للوصول إلى تلك الغاية، على اعتبار أن لكل رؤية وظاهرة منهجها الخاص والمحدد النابع من طبيعتها، إذ الرؤية تطرح المنهج، وبالمقابل فالمنهج يبلور الرؤية والعلاقة بينها جدلية تفاعلية متبادلة الأثر والتأثير، تبادل تأثير الروح والجسد والعكس، أنهما ظاهرتان متميزتان يتمفصلان، وإن كانتا غير منفصلتين، لا الرؤية تسبق المنهج، ولا المنهج يسبق الرؤية، وكل في فلك يسبحون.

هكذا فهذا المنهج الخاص يفرض علينا التعامل «كمدخل وإرهاص» مع محل الغزو ووعائه، ألا وهو الثقافة كظاهرة إنسانية لها سماتها المميزة وما يتفرع على ذلك

من أمور مثل طبيعة الظاهرة الثقافية، آلية عملها، تكوينها، مضمونها، أهميتها، وغير ذلك من الأمور[1].

ومن جهة أخرى، فالمنهج المتبع يدفعنا للتعامل مع الظاهرة الثقافية كظاهرة حضارية إنشائية تاريخية بعيداً عن أوهام الإيديولوجيا وتشنجها وهوسها، مع التدليل بأن إقصائنا الظاهرة الثقافية عن هوة الإيديولوجيا لا يعني أنها لا تتأثر وتنفعل بالظاهرة السياسية، وتتأثر بها.

وفي نظرنا إن معالجة الغزو الثقافي يجب ألا تخفي الإشكالية الكبرى التي هي الظاهرة الثقافية كإشكالية فلسفية وحضارية وتاريخية نفهم من منظور ضرورة رنو وتشوف وطموح الإنسان العربي من خلال مشروع نهضوي كبير «للقبض على حقوقه الإنسانية» وممارسة دوره الوجودي وفعله التاريخي الخلاق.

من هذا المنطلق، فإن الإشكالية الكبرى للثقافة، ترتب بعين الاعتبار العاملين التاليين:

- التخلف الثقافي العربي.
- الحضارة العربية كتركيب ثقافي بشري تاريخي.

وفضلاً عن ذلك فتركيب هذين العاملين يقودنا بالضرورة المنطقية إلى المواقع التالية:

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: في التجديد الثقافي، ملاحظات أولية حول مفهوم الغزو الثقافي، مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة مقالات بعنوان الثقافة والمثقف في الوطن العربي 1992، ص139.

- لا للانغماس الثقافي الذي يهدد الهوية ويطمسها.
- لا للانكماش الذي يسورنا وراء فعل الذات ويجعلنا نختبئ في كهوفنا المظلمة.
- نعم للاستجابة الخلاقة لكل ما حولنا، استجابة تقوم على التفتح لا الانفتاح.

ولا شك أن استراتيجية التجديد الثقافي هي الاشكالية الأساسية في مجال الثقافة العربية المعاصرة، ومن ثم فالتفكير في تلك الاشكالية يجنبنا الكثير من المفاهيم المضللة والملتبسة.

وبصورة اوضح، فامتلاك حقب التاريخ وممارسة هذا الحق، والتمرس بروح المغامرة الوجودية الدافعة للابتكار الحضاري، هذا الامتلاك يؤهلنا لتدعيم وترسيخ ثقافة إنشائية بلا حدود، وفي الوقت نفسه يعطينا القدرة على احتلال مكانة بارزة ممتازة في مجال الثقافة والتجديد الثقافي، وهذا بدوره يحصن ذاتنا، ويملأ الخواء في وجودنا، ذلك الخواء الذي هو المدخل لكل غزو فكري، مع التنويه بأن تحصين الذات وترصينها، لا يمنعنا من التفتح على إبداعات الحياة الانسانية وإنجازاتها الكثيرة.

واستناداً لما تقدم، فسنرهص لبحثنا بفصل يتعامل مع الظاهرة الثقافية باعتبارها كما قلنا موضوع الغزو ومناط أمره.

اذا ألقينا نظرة سريعة على العمليات الثقافية الآنفة الذكر، اتضح لنا أن تلك العمليات أقرب ما تكون إلى القوانين البيولوجية، حيث تمتلك كل ثقافة عناصر

حية تتفاعل من خلالها أو تتصادم أو تتضاضد، وما يترتب على ذلك من نتائج هامة على مستوى القبول والرفض وغير ذلك.

وأمامنا الان على صعيد الثقافة ظاهرة جديدة هي ظاهرة الغزو، إذ وكما يتضح من هذا اللفظ أن تلك الظاهرة قسرية اختراقية، حيث تحاول ثقافة ما أن تخنق وتسحق ثقافة أخرى وتلوي عنقها وتفرض عليها ارادتها وقيمها، ولهذا السبب فالغزو الثقافي كثيراً ما يقترن بالغزو العسكري.

وإذا كان الاستعمار القديم قد غير سجيته وجلده، فقد ظهر هذا التغيير جليّاً من خلال القسر الثقافي، وهكذا فقد طالعنا الأدب الفكري بجهاز مفاهيمي جديد يتفق مع هذه الظاهرة، هذا الجهاز هو الإزاحة أو الإبدال displacement الثقافي الذي لا يختلف عن الغزو الثقافي إلا في المظهر دون الجوهر، بسبب ارتباطه بمفاهيم التطور والتمدن والرمز بل والتمرد من خلال الاعجاب بصورة البطل[1].

وهكذا يتضح أن هذا المصطلح مدمج بالتقنية الحديثة المعقدة من سمعية وبصرية، غايته تقديم ثقافة جديدة لتحل محل ثقافة محلية تظهر ذاتها في صور وأشكال جديدة غير مألوفة ومتعددة متغلغلة في نسيج الحياة اليومية لتلك المجتمعات المتلقية، كما هو ملاحظ في وسائل الإعلان وأساليبه مسموعاً أو مقروءاً مستخدماً مصطلحات المجتمع المنتج وكيفية استخدامه استهلاكاً وتشغيلاً[2].

---

[1] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص81.

[2] - المرجع السابق، ص81.

وليس بعيداً القول إن الدول الأكثر تقدماً تسعى راهنياً وعن طريق امتلاك وسائل الاتصال المتقدم إلى تعميم ثقافة عالمية تتخطى وتجبُ الثقافات المحليّة، أو حتى ثقافات المحليّة، أو حتى ثقافات ذات بعد عالمي لا تمتلك شعوبها مثل هذه التقنية.

ولقد اتضح لنا سابقاً أن الغرب يملك 90بالمائة من قوة الإعلام العالمي، ومع ذلك يرى بعضهم أن هذا الغزو غير مخطط له ولا وجود لمجتمع يخطط لغزو مجتمع آخر ثقافياً، أو لإبدال ثقافته، لأن مثل هذه الخطط يتكلف تنفيذها مبالغ طائلة لا تستطيع أغنى الدول تحمل نفقته[1].

وهكذا يتضح أن الرأي الأخير نفى وجود غزو ثقافي مخطط له في حين يؤكد الأستاذ ضو «كما سبق توضيحه» ذلك التخطيط، وبذلك تصبح الضرورة ماسة لتلمس تلك الظاهرة ومعانقة جوانبها، وذلك «بالطبع» من الجانب المتصل بالثقافة العربية.

وإذا رجعنا إلى نظرية الأستاذ حرب في الكينونة ومدى الشيء وقوة الوجود، أمكننا القول إن الغزو الثقافي يقوم على الحقيقتين الآتيتين:

- خواء ثقافي.
- ملاء ثقافي.

فهل يتحقق الشرطان على صعيد واقع ثقافتنا؟.

---

[1] - المرجع السابق، ص82.

الغزو الثقافي الممارس على الثقافة العربية:

لقد خرجت الأمة العربية من مخاض العصر المظلم الصعب في نهاية القرن الماضي، وهي أشبه ما تكون سفينة مضعضعة تكاد تقوى على الإمساك بأجزائها الرئيسية، ولكن هذا الوضع لا يختلف كثيراً عما كانت عليه أحوال الأمم المستلبة الأخرى.

وعلى الرغم من ذلك فثمة خصوصية عربية تتلخص بأن هذه السفينة تطفو على محيط يصعب أن تحتويه الحسابات التقليدية[1].

ولقد لعب الاستيلاء على النقط دور كبير في هذا المضمار، إذ أن هذا السيف الاقتصادي الاستراتيجي جعل الأمة العربية المركز الأول للغزو والتسلل والعدوان الثقافي العالمي[2].

والسبب الثاني في موضوع غزو أمتنا ثقافياً هو أن هذه الأمة تقبع على تراث ثقافي في عميق وفي غاية من القدم، مما يجعلها غير سهلة الانصياع والانقياد للبدائل الثقافية الدخيلة، وبتعبير أدق فأمتنا أمة لا ترتكن إلى تراث ثقافي هش أو رخو غير قادر على النهوض بتأملاتها وآفاقها المستقبلية، لذلك كانت ثقافتها القديمة المتراكمة التي كانت تحتل حضارة متفوقة لقرون عدة كانت تنطوي على عناصر مقاومة وضوابط حواسية تتحسس الطارئ برغم بهرجته وجاذبيته[3]،

---

[1] – د. الدغمي: الثقافة العربية وجدل الغزو الثقافي، مجلة شؤون عربية عدد/80/لعام 1994، ص169.

[2] – د. عزيز الحاج: الغزو الثقافي ومقاومته، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لعام 9821، ص11.

[3] – د. الدغمي: الثقافة العربية وجدل الغزو الثقافي، ص170.

ومما لا شك فيه أن وعي المثقف العربي المعاصر بوجود غزو ثقافي هو شكل من أشكال المقاومة.

إن هذا الوعي درجة من الذكاء والدّقة التي يستحق بها المراجعة، ذلك أن إلقاء الضوء على جوانب هذا الوعي المتنوعة يخدمنا في إعادة تركيبه في صورة الغزو الثقافي، كما نتحسسها نحن، وكما نتكهن بأبعادها الكاملة، ومن جهة ثانية، فهي تساعدنا على الاضطلاع بمهمة المقارنة بتأملات الثقافة المقابلة، وهي هنا الثقافة الغربية، وبالتالي إذا أردنا أن ندرس إشكالية الغزو الثقافي لا ينبغي علينا أن نكتفي بآراء المثقفين العرب فحسب، بل علينا أن نرصد أفكار الثقافة الغربية، أي علينا أن نتحسس من ما قلنا حافاته كما تطل علينا، إضافة إلى النظر إليها من موقع آخر على هذا الأساس سنعرض لوجهة النظر العربية في شقيها المؤكد لوجود الغزو، ثم نعقب على ذلك بوجهة النظر المعاكسة.

وجهة النظر العربية المؤكدة لوجود الغزو الثقافي

في كتابه **الغزو الثقافي** تحدث الدكتور "عزيز الحاج" عن حرب ثقافية مضادة للعرب ميدانها الصحف والإعلام بجميع أشكاله، أنماط التفكير وأساليب التصرف والحياة، والقيم والمثل والتعليم، أي كل ما يكون التراث والتكوين الفكري والروحي والنفسي للشعب وسلوكه وتقاليده، وطراز حياته، أي كل ما[1] يتعلق بالشخصية الثقافية الوطنية والقومية والهوية الذاتية للمواطن، والغاية من ذلك سلخ المواطن عن عروبته وطمس قوميته وفرض الغربة والشعور باقتلاع الأصول والجذور[2].

---

[1] – عزيز الحاج: الغزو الثقافي، ص12.

[2] – المرجع السابق، ص12.

على هذا الأساس تكلم أحد الباحثين القوميين عما أسماه باستراتيجية الإجهاض العربي[1].

ويتعمق مخطط الغزو التركيز على حقول هامّة هي: انتحال الفولكلور تشجيع اللغة الأجنبية حجرة الأدمغة العربية، الأخذ بنمط السلوك الغربي، نسيان الممتلكات الثقافية المنهوبة، تغليب المصالح الفطرية على القومية وتشجيع الأميّة، التسامح في التغريب[2].

أمّا "الأستاذ علي فهمي" فقد تناول بعض آثار الغزو المتمثلة في التبعية والتغريب من خلال استقراء أزمة التنشئة الثقافية في الوطن العربي باعتبارها واحدة من أهم أبعاد أشكال الغزو الثقافي[3].

ولقد نوّه "علم الدين دياب" بالدراسات الاجتماعية الأمريكية ومخاطرها على الأمن الثقافي العربي، فهذه الدراسات لم تترك صغيرة ولا كبيرة في الحياة الاجتماعية العربية، إلا وقامت بدراستها وتحليلها ومعرفة جوانبها المباشرة وغير المباشرة الآنية والمستقبلية، ثم تعمد إلى برمجة نتائجها على شكل آراء ونصائح

---

[1] - مجلة الفكر العربي عدد/70/لعام 1992، مقال بعنوان الشباب العربي وغزو الحضارات، ص64.

[2] - عزيز الحاج: الغزو الثقافي، ص21.

[3] - مقاله الموسوم بعنوان الجامعة العربية وإعادة التنمية، شؤون عربية عدد/37/لعام 1984، ص168.

للمخابرات الأمريكية لتقديمها كوصفات جاهزة وسريعة للحكومات الوطنية لتقوم هذه الأخيرة بالتعامل معها[1].

وفي هذا الإطار قال العالم الأمريكي "ألفريد دي جراز" رئيس تحرير مجلة العلم السلوكي الأمريكي: من حقّ أمريكا التي ترسل جيشها إلى فيتنام ولبنان وكوريا وغيرها من البلدان، مما يؤدي إلى قتل أبنائها، أن تجمع البيانات اللازمة من هذه البلاد التي تدخل إليها أمريكا لقمع التوترات فيها[2].

ويشير الأستاذ علم الدين دياب إلى مشروع "فولبرايت" الرئيس الأسبق للجنة العلاقات الخارجية في مجلس الشيوخ وغايته إعداد علماء عرب للقيام بالدراسات اللازمة لصالح الولايات المتحدة[3].

ولقد ألقى "الدكتور عبد العزيز شرف" الضوء على دور الضخ الإعلامي بقنواته المتعددة في تحقيق أغراض الغزو الثقافي[4].

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: الدراسات الاجتماعية الأمريكية ومخاطرها على الأمن الثقافي العربي، مجلة الفكر العربي، عدد/70/لعام 1992، ص59.

[2] – المرجع السابق، ص59.

[3] – المرجع السابق، ص61.

[4] – مقاله الموسوم بعنوان: وسائل الإعلام والغزو الفكري في ضوء وثائق الجامعة، مجلة شؤون عربية عدد/37/لعام، 1984، ص179.

وركز الدكتور "عبد العزيز محمد" على مستقبل الشباب العربي وأظهر مخاطر استقباله للغريب المستورد، ثم تغريبه، وذلك من خلال رصده لأزمة الشبيبة العربية، ومعاناتهم في عصر التغييرات الاجتماعية الجذرية[1].

وحاول "الأستاذ أحمد صادق سعيد بلورة" أبعاد جدل الغزو الثقافي مركزاً على ما شهدته الساحة العربية من تصاعد الوعي إزاء الهجوم الثقافي الغربي إبان السبعينات نتيجة التمادي في الانفتاح[2].

ولقد تناول "د. نواف عدوان" إمكانيات تحسين وتطوير طبيعة الفخ والاستلاب الإعلامي العربي على سبيل الاعتزاز بالهوية والثقافة القومية، ومن أجل التصدي للتشويه المضاد لتراثنا[3].

ولقد أكد "د. محمد جلوب فرحان" على أن الاحتكاك الثقافي مع الغرب كان من طرف واحد، حيث العرب مستمعون والغرب هو المتكلم، زد على ذلك فقد تحدث عن مخطط غزو ثقافي يهدف إلى إلغاء وجود الأمة العربية وتخريب ثقافتها، وإلى

---

[1] - مقاله الموسوم بعنوان: جامعة الدول العربية ومستقبل الشباب العربي، مجلة شؤون عربية عدد/37/لعام 1984، ص210.

[2] - مقاله الموسوم بعنوان: وسائل الإعلام والغزو الفكري في ضوء وثائق الجامعة، مجلة شؤون عربية عدد/37/لعام، 1984، ص179.

[3] - مقاله الموسوم بعنوان: الثقافة المضادة ودور المثقف العربي في الدفاع الوطني العدد/2/لعام 1984، ص192.

توجيه أقلام عربية للكلام عن كل ما هو سلبي في ثقافتنا والغاية من كل ذلك تهشيم الشخصية العربية[1].

بيد أن هنالك من يؤكد أن هذا الغزو إن لم يكن مدبراً فهو نتيجة إفراز تلقائي للغزو الثقافي الغربي، إنه نتاج عفوي غير مدروس لارتطام حضارة مع حضارة لم تعد تتفوق[2].

هذه الهشاشة والرخاوة في حياتنا حدت البعض إلى إلقاء اللوم على تلك الهشاشة، والغزو الثقافي عند بعضهم نتيجة طبيعية للتشبث بالثقافة الغربية، وبالتالي فالسعي إلى مواكبة العصر بنقل أفخم ناطحات السحاب ليس سوى إقرار بالانتماء إلى عصور متخلفة، وفي الوقت نفسه فهو تعبير عن عقد النقص والانبهار بمظاهر حضارية عقيمة لا يفهم علاقتها العضوية بأرضها وتراثها، ولعلنا نجد في تركيا المثل الحي لهذه الاستكانة السوداوية[3].

ويؤكد الرئيس الجزائري الأسبق "أحمد بن بله" على النتائج الوخيمة للاستيراد والاستلاب الثقافي والقضية لديه ليست في امتلاك السيارة، وإنما في صنعها، وإن الإنتاج الاقتصادي هو بالضرورة نتاج ثقافي.

---

[1] د. أبو عمشة: الثقافة العربية وجدل الغزو الثقافي، ص174.

[2] – الإعلام العربي دوره في التصدي لمخططات المعادية لقضايا القومية، شؤون عربية، عدد/3/لعام 1984، ص121.

[3] – د. فكتور سحاب: التراث وأزمة الحضارة العربية، مجلة قضايا عربية عدد/2/، لعام 1983، ص171.

ولا يمكننا أن نتصور عملاً معزولاً عن المحيط الثقافي، وعن فلسفة وتاريخ تطوره، وتبعاً لذلك فالتكنولوجيا تنقل معها تقاليدها الثقافية الأصلية[1].

ويؤكد الأستاذ علم الدين دياب أنه ابتداءً من عام 1948 أصبح علم الدعاية واغتصاب العقول علماً معترفاً به، وذا أصول وفروع، وهو العلم الذي اكتمل فيه علم السوبر نطيقاً (التأثير غير المباشر) وهي السنة التي تحول فيها الاستعمار القديم إلى استعمار جديد حيث تحولت الدعاية إلى استعمار خفي لتدمير العقول بالمخدرات وغيرها، وفي هذا الصدد يقول "فيكتور بالدربيرج" عالم الاجتماع الأمريكي: ((إن غزو الإمبراطوريات الأوروبية للهند وأفريقيا وجنوب شرق آسيا، كان يستند لستر شفاف من البواعث المعقولة، ولكنه في الحقيقة لم يكن إلا اغتصاباً اقتصادياً وقحاً واسع النطاق))[2].

ويؤكد "الأستاذ عبد الله العروي" بأن الغرب لا يفرض ثقافته وقوانينه بل آلهته[3].
ويشير "الأستاذ بسام ضو " إلى أن الإمبريالية الإعلامية (الأميركية- الفرنسية- البريطانية) حددت أهداف غزوها الثقافي بما يلي[4]:

- ✓ القضاء على نقطة الاتصال الجغرافي الاستراتيجي (فكرة التجزئة).
- ✓ المداخل والامتدادات البحرية يجب أن تكون خطراً على العرب لا نقاط انطلاق وتقدم.

---

[1] - مذكرات أحمد بن بله، جريدة السفير، 1982/2/8، ص11.

[2] - مقاله السابق، ص77.

[3] - كتابه أزمة الفكر العربي، لوس أنجلس، 971.

[4] مقاله: قوة الإعلام- الغزو المقنع، ص32.

- ✓ الثروة العربية يجب أن تنتزع من أيدي العرب.
- ✓ القضاء على فكرة الوحدة وعلى جذورها، وتصوير العرب بأنهم شعوباً وليسوا أمة، وتعزيز الكيانية القطرية.

والأساليب التي تستند إليها الإعلامية الغربية «وهي متأثرة بنظرية يوزف غوبلز النازي» هذه الأساليب هي[1]:

1- التأثير التراكمي اليومي وهو يقسم إلى قسمين:

أ- الدعاية الموجهة إلى الداخل العربي: وتقوم بها وكالات الأنباء وشركات التلفزيون والإذاعات الموجهة للعرب وذلك على مدى أربع وعشرين ساعة، وإذا علمنا أن العالم العربي محاصر بثلاث إذاعات رئيسية متكاملة الأدوار هي: الإذاعة البريطانية- إذاعة صوت أمريكا المرتبطة مباشرة بوكالة المخابرات المركزية الأمريكية، إذاعة إسرائيل، ندرك مدى خطورة المادة الإعلامية الموجهة ضد الوطن العربي.

ب- الدعاية الموجهة إلى الخارج ضد العرب: وهي مكملة للأولى، وتهدف إلى تشويه صورة أمتنا وتصنيفها في قائمة التخلف، وإذا علمنا أن حوالي ستين مليون أمريكي يقرؤون الصحف في اليوم وبصورة منتظمة، أدركنا مدى خطورة هذه الصحف التي لا تفتأ تنشر الأخبار ضد حياتنا وقيمنا.

2- التأثير الآني والتأثير التكويني:

يختار دور الإعلام الغربي إثارة القضايا الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي (المرأة- الزواج- الأسرة- الحرية- الجنس- المرض) وذلك بقصد زرع الوهم كأن

---

[1] - مقاله: قوة الإعلام- الغزو المقنع، ص32 وما بعدها.

المجتمع العربي بتكوينه لا يستطيع الخروج من التخلف وبقصد إبقاء الغرب مثالاً حيّاً في نظرنا، وبذلك فالإعلام الغربي يقوم على ما يلي:

- التأثير الآني لصناعة رأي عام من خلال قضية معينة.
- والتأثير التكويني في السلوك والذهنية من أجل تحويل هذا الرأي العام إلى عجينة طيعة بيد الغرب والصهيونية[1].

ويطرح "الدكتور محمد عابد الجابري" مسألة الغزو الثقافي من خلال ظاهرة العولمة، وفي هذا الصدد يميز بين العولمة والعالمية، فالعالمية تفتح على العالم، على الثقافات الأخرى، مع الاحتفاظ بالخلافات الإيديولوجية، أما العولمة فهي نفي للآخر، وإحلال للاختلاف الثقافي محل الصراع الإيديولوجي.

العولمة globalization إرادة للهيمنة، إنها قمع وإقصاء، أما العالمية universality، فهي الطموح إلى ارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي، العولمة احتواء للعالم، والعالمية نضج على ما هو عالمي وكوني[2].

نشدان العالمية في المجال الثقافي في طموح مشروع، ورغبة في الأخذ والعطاء في التعاون والحوار والتلاقح، إنها طريق الآن للتعامل مع الآخر بوصفه "أنانية" طريقها إلى جعل الإيثار يحل محل الأثرة، إما العولمة من إرادة اختراق للآخر وسلبه خصوصيته وبالتالي نفيه من العالم[3].

---

[1] – بسام ضو: قوة الإعلام– الغزو المقنع، ص33.

[2] – د. محمد عابد الجابري مقاله الموسوم بعنوان: العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، عدد/228/لعام 1998، ص170.

[3] – مقاله الموسوم بعنوان: العولمة والهوية الثقافية، ص170.

وقريب من ذلك رأي الدكتور "عبد الإله بلقزيز"، فالعولمة لديه ليست انتقالاً من حقبة الثقافات الوطنية والقومية إلى ثقافة عالمية جديدة، بل إنها تظل "اغتصاب ثقافي وعدواني رمزي" وهنا يجب التمييز بين المثاقفة التي تعني الحوار بين الثقافات والاعتراف المتبادل بحق الاختلاف، باعتباره من أقدس حقوق الإنسان من ناحية، والعنف الثقافي الذي ينطوي على الإنكار والإقصاء لثقافة الغير وعلى الاستعلاء والمركزية الذاتية في رؤية ثقافته[1].

وفي مقالها الموسوم بعنوان: **الوطن العربي وأجنحة الغزو الإعلامي الجديد**[2]، تحدثت "ماجدة موريس" عما يسعى بحرية الإعلام أو حرية التدفق الإعلامي بين دول العالم لتؤكد أن تلك الحرية خرافة وأن ترك الأمور على اعتقها بالنسبة للحرية الإعلامية هو نوع من الانتحار البطيء في أعزّ ما نملك من رصيد القيم الأصيلة والتراث والمقومات الحضارية.

وكشفت عن نقطة هامة هي أنه اتضح للأمم المتحدة الأخطار الفاحشة الناجمة عن تطبيق مبدأ حرية التدفق الإعلامي في العالم، حيث تراجعت عن موقعها من ذلك المبدأ.

لكن لماذا سقط مبدأ حرية التدفق الإعلامي، ومن ثم انعدام العدالة الإعلامية؟؟

تجيب عن ذلك "ماجدة موريس" بتأكيدها الحقائق الآتية:

1- سيطرة الدول المتقدمة على 80بالمائة من حجم الأنباء المتداولة في العالم.

2- سيطرة تلك الدول المتقدمة على وكالات الأنباء العالمية الكبرى.

---

[1] – عرض لهذا الرأي: مجدي حماد في مقاله الموسوم بعنوان: ندوة العرب والعولمة، مجلة المستقبل العربي، العدد/228/لعام 998، ص175.

[2] – مجلة قضايا عربية، أيار، 1980، ص142.

3- سيطرة الدول المتقدمة على أقمار الاتصالات الفضائية.

4- سيطرتها على 90بالمائة من الترددات الإذاعية.

على هذا الأساس فقد قرر الاجتماع الذي عقدته اليونسكو عام 1968 لخبراء استخدام الاتصالات الفضائية للأغراض الإذاعية: فقد قرر ما يلي:

الحاجة إلى حماية حقوق المشاهدين سواء على المستوى الفردي، أم على المستوى الجماعي، ومراعاة تراثهم الثقافي[1].

وفي عام 1972 أصدرت الجمعية العامة المبدأ الآتي: يجب على الدول التي تأخذ في اعتبارها حرية تدفق الإعلام أن تعمل على توقيع اتفاقيات تهتم بالإذاعة عبر الأقمار الصناعية لسكان دول أخرى عبر الدول التي تبث الإرسال المباشر[2].

ولقد أوضح رئيس اتحاد الإذاعات العربية عام 1972 حاجة العالم العربي إلى هذه المعرفة، وهي الحاجة التي تستدعي بالضرورة استعمال الأقمار الصناعية، ولكن هذه الأقمار ملك الدول المتقدمة وهذا ما يحول دون معرفة العالم العربي لنفسه[3].

ولقد حذر رئيس الاتحاد المذكور من أمركة العالم ويتساءل قائلاً: ((لماذا يقف العالم العربي صامتاً إزاء ما هو موجود في الحاضر من غزو إعلامي؟ إننا بالفعل

---

1 - مجلة قضايا عربية، أيار، 1980، ص144.

2 - المرجع السابق، ص145.

3 - مجلة قضايا عربية، أيار، 1980، ص 142.

قلقون تماماً من أن يؤدي التهافت على الإذاعة عبر الأقمار الصناعية إلى طغيان أقلام رعاة البقر، وبرامج مثل أحب لوسي، إننا لو نظرنا إلى الحاضر نظرة متأنية لروعنا من مظاهر الغزو الإعلامي المتدفق على شاشاتنا كل ساعة))[1].

وكنموذج تفصيلي حول تدفق البرامج الأجنبية بالتلفزيون العربي فإن مصر تستورد سنوياً 2500 ساعة من البرامج تلقتها من الولايات المتحدة، وتتابع "ماجدة موريس" حديثها عن الجناح الأول للغزو الإعلامي المتمثل في الغزو الإخباري وآليات التي يقوم عليها، من ذلك على سبيل المثال تجاهل الأحداث الإيجابية المؤثرة في حياة الشعوب والعكس بالنسبة للأحداث المتعلقة بالدول المتقدمة[2].

وتكشف "ماجدة موريس" عن المادة الدرامية التي يبثها الغرب متمثلة في الإنسان الغربي الخارق (سوبر مان) أو خلق حالة الانبهار والإثارة في الإنسان العربي البسيط[3].

وفي إحصاء لعدد المسلسلات التي عرضت بالتلفزيون المصري لعام 1979 اتضح أن هذه المسلسلات تدول حول الدراما ورعاة البقر والخوارق والأعمال البوليسية[4].

---

[1] - المرجع السابق، ص 148.

[2] - المرجع السابق، ص 149.

[3] - مجلة قضايا عربية، أيار، 1980، ص 150.

[4] - المرجع السابق، ص 150.

وتنهي "ماجدة موريس" حديثها بالتأكيد على أن هذا الغزو الإعلامي يهدد بتحول خطير يرسخ أفكار التخلف عن العالم النامي في هذا العالم نفسه، كما يصل إلى درجة التشيع التام لأفكار الغزو الإعلامي لدرجة التأثير على الكتّاب المحليين في أفكار البرامج وأشكالها في بلدانهم، ومن هنا يتضح السيطرة الثقافية مباشرة من خلال الحلقات المصدرة إلى العالم النامي وغير مباشرة من خلال الحلقات المصنوعة بأيدي أبناء العالم النامي[1].

ولقد أدلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو العربي) دلوها في هذا الموضوع، فأصدرت عدّة قرارات وتوصيات بشأن الغزو الفكري، حيث أكّدت على لسان رئيسها الدكتور "محي الدين ضياء" ما يلي: ((الغزو الفكري عن طريق الحلقات التلفزيونية موضوع ليس عاجلاً واتخذنا عدّة قرارات وتوصيات بشأنه بشكل عام، ولكن الموضوع متوقف على التنفيذ، وهي في اعتقادي مسألة إمكانياته، ودولة فقيرة لا تسمح إمكانياتها بالإنتاج، ولكن الرجل السوبر مان أو الخارق هذا لا يتم سوبرنته «جعله سوبرمان»، ولكنها مع ذلك مشكلة بلا حل، نوع من قصور الإدراك لمدى خطورتها، وهي عملية معقدة وتحتاج إلى ترشيد))[2].

---

[1] - المرجع السابق، ص 154.

[2] - مجلة قضايا عربية، أيار، 1980، ص155.

ولقد كشف "الأستاذ محمد سعيد" القناع عن وثائق العقد الدولي للتنمية الثقافية/1988- 1997/وربط هذه الوثائق عن الغزو الثقافي بعوامل استيراد الخدمات والسلع المادية والأنماط الاستهلاكية[1].

ولقد تحدث "الأستاذ مضية" كثيراً عن ثقافة الإمبريالية وحرصها على نشر قيم الاستهلاك والقيم المبتذلة والساقطة، وتسفيه الأذواق والقيم الاجتماعية من أجل بلورة شرائح طفيلية تابعة، ثم السعي الدؤوب لخلخلة عناصر الكتاب القومي من خلال تصدير الأذواق والعادات الاستهلاكية[2].

ويشير "الدكتور عبد الرحمن منيف" إلى النتائج المترتبة على تزايد الاتصال في العالم، وذلك في تزايد واتساع التعامل مع الإعلام والثقافة من منظور يعزز السيطرة والفرض وخلق النموذج الذي يجب أن يسود، وبالتالي فإن الطرف المتقدم والمسيطر اقتصادياً وسياسياً يمارس هيمنة في الجانب الإعلامي إلى حدٍ كبير في الجانب الثاني، إذ منه تضخ الأخبار والأفكار والنماذج في شتى المجالات، ويتحول الطرف المتخلف مجرد متلق ومستهلك، الأمر الذي يجد له يوماً بعد يوم امتداداً ووعاء لما يريده الطرف المتقدم وبالتالي نجد أن الاتجاه نحو إلغاء التعددية وفرض النموذج الأمريكي وإلغاء كل ما عداه[3].

---

[1] - مقاله الموسوم بعنوان: التطبيع الثقافي مع العدو الصهيوني، مجلة الطريق، عدد/4/لعام 993، ص45.

[2] - المرجع السابق، ص54.

[3] - صحيفة البعث السورية، تاريخ 1996/5/28، عدد/10033/.

ويحاول الدكتور "حامد خليل" إبراز أهم الاتجاهات السائدة بين بعض المفكرين السياسيين في المجتمع السوري فيحددها فيما يلي:

1- **اتجاه شكلاني**: وقد تنكر المتأثرين به لعاداتنا وتقاليدنا المتوراثة وانجرف في تقليد الغرب في أنماط السلوك اليومية ذات الصلة بحياة الفرد الشخصية، وكذلك تعامله الشكلاني مع الآخرين.

2- **اتجاه إيديولوجي**: وقد تمحور الغزو عند أصحاب هذا الاتجاه في نقطة أساسية هي استيراد الأفكار تحديداً الأفكار الاشتراكية، وما تحمله من منظومة قيمية جديدة تمس بقيم العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية السائدة في الصميم.

3- **اتجاه ديني**: يرى أن ثمّة غزواً ثقافياً يخطط له بإتقان، وهو يهدف إلى تدمير الإسلام[1].

وفي نظر الدكتور "مصطفى عمر التير" أن الثقافة العربية تقف أمام تحدّ كبير هو في حد ذاته صراع وجود متأت من غزو ثقافي كاسح تشنه الثقافة الغربية[2].

أما الأستاذ "جلال أمين" فيتعامل مع هذا الغزو من زاوية العولمة حيث يصفها بأنها ظاهرة تفكيكية تهدف إلى انتزاع الفرد من وطنه وأسرته وبيئته ناظرة إليه كمقولة اقتصادية Momo- économique ليس إلا، وفي الوقت نفسه يؤكد الأستاذ

---

[1] - المرجع السابق.

[2] - مقاله الموسوم بعنوان: الثقافة العربية والغزو الثقافي في صراع وجود، مجلة شؤون عربية، عدد/15/لعام 1996، ص46.

جلال أمين بأن مشروع الشرق الأوسط الجديد الذي تطرحه إسرائيل ما هو إلا عولمة مصغرة[1].

ضرورات التعامل من منظور الأمر

"الرأي المنكر لوجود الغزو"

السؤال المطروح هو: هل هنالك غزو ثقافي مخطط ومدروس، أم أنه مجرد ابتكار وإدعاء ثقافة تريد أن تبرر تدينها، وتراجعها أمام متغيرات العصر؟

هل إن هذا الغزو ناتج عرضي وتلقائي متأتٍ من الضخ الثقافي والحضاري والتجاري المرافق لآليات هيمنة كيان غربي سبقنا علمياً وحضارياً؟

إذا استثنينا عدداً قليلاً من الكتابات العربية ومنها كتاب "إدوار سعيد" **الاستشراق- تغطية الإسلام** لا يجد المرء بحثاً عربياً كافياً يلامس موضوع الغزو من حافته الغربية، كما هي موجودة في قعر الذهن العربي، وليس من المبالغة القول إن الموضوع أشبه ما يكون بجبل الجليد الطافي في المحيط، إذ لا يظهر أمام الناظر إلا الجزء الصغير منه، بينما يكون الجزء المغمور أكبر بكثير جداً من المرئي، ولهذا نحتاج إلى من قادر على أن يغوص في أعماق الثقافة الغربية للتنقيب فيها، ومن ثم فإذا ما تكهنا بوجود غزو ثقافي مدبر في مؤسسات غربية ذات مصالح معينة، فهذا يعني أن هنالك عملية غزو يتم تخطيطها في الكتمان وفي مختبرات سريّة، وهي تحتاج إلى نفس طويل وعمل شاق، ومتابعة مرضية[2].

---

[1] – مقاله العولمة والدولة: مجلة المستقبل، العدد/228/لعام 1998، ص35 و36.

[2] – د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص176.

وبالطبع فنحن لا نقدم وجود أكثر من رأي، ويبقى التخطيط لمسألة هذا الوعي، ونحن سنكتفي في مواجهة هذه الكثرة الكاثرة من الآراء بعرض رأينا الخاص.

موقف الغرب من الثقافة العربية

وحقيقة الأمر أن أي فهم للغزو الثقافي يجب أن لا يغفل الأوليات التي ظهرت أثناء العصر الذهبي لحركة الاستعمار وبالتالي فالغزو الثقافي والتجاري هما البوابة الرئيسية للغزو الثقافي، ذلك أن الغاية التي اضطلعت بها الثقافة الغربية أدركت العلاقة بين العروبة والإسلام، والمسألة التي شغلت بال بناة الإمبراطوريات الغربية هي محاولة نسف الإسلام باعتباره عمود الثقافة العربية ومرتكز فاعليتها[1].

هكذا دار الجدل في الغرب حول ما إذا كان الغزو يجب أن يقتصر على مظهره العسكري، أم يجب أن يسبقه تبشير ديني[2].

على هذا الأساس ذهب المبشرون إلى ضرورة استثمار الاحتلال على سبيل نشر دين أوروبي لا يحل محل الإسلام ويلغي دوره الحضاري للاحتلال الأجنبي فحسب، بل يضمن للمحتل أجواء فكرية ومعتقدات روحية تجعل من عملية ضم المستعمرات عملية مرتكزة إلى ضرورة تاريخية لا مناص منها[3].

---

[1] - د. الدغمي: الثقافة العربية وجدل الغزو الثقافي، ص176.

[2] - المرجع السابق، ص 177.

[3] - المرجع السابق، ص 179.

وفي نظر الكثير من الغرب أن العقل العربي تأسس على الشعوذة والخرافة والغيبيات وهو عقل ينزع إلى اللا علمية وإلى أفكار النصب والتنجيم والقدرية، وبعبارة أخرى فهو غير قادر على العقلنة والتمنطق الجدلي[1].

وهذا هو رأي المستشرق "رينان" و"الكونت غوبينو" وغيرهما من أتباع الأسطورة الآرية كما يتضح من قول "غوتة": ((إن ممتلكات العرب الخاصة هي الخيمة والعمامة والكيف، ولقد اقتبس الكاتب الانكليزي "ميو" هذه المقولة مضيفاً إلى ذلك ثالوث غوتة (الحكاية) كنوع من الكرم والإسداء))[2].

ولا يبتعد أبو الاستشراق الأمريكي "رالف أوستون" عن هذه الأفكار بقوله: ((إن الدين والشعر هما حضارة العرب))[3].

وذهب "ميو" إلى أن الخرافات والخيال حولت أرض العرب إلى جنسيتان (أرض الجن)[4].

لقد تمادى الغرب في تشويه التراث العربي الإسلامي، وتبعه الاستعمار الاقتصادي في ذلك، كما هبّ تلامذة هؤلاء وهم من العرب إلى ذلك، وهذا ما أكده رجل الأدب المفكر البريطاني اللورد ماكوللي في خطابه الافتتاحي في كلية غلاسكو، قال المذكور: ((لقد تمّ تأسيس مجتمعكم قبيل اضمحلال إمبراطورية الشرق «بالخلافة العربية» تلك الإمبراطورية التي ربطت بين عصري الاستنارة العظمى، فقد

---

[1] – د. الدغمي: الثقافة العربية وجدل الغزو الثقافي، ص 179.

[2] – المرجع السابق، ص179.

[3] – المرجع السابق، ص 179.

[4] – المرجع السابق، ص180.

حافظت وسط البربرية على تلك الأعمال العظمى للعنصرية الأوروبية، تلك الأعمال التي لم تزل موقع تأمل أسمى العقول))[1].

وتأخذ عملية الغزو على التراث العربي معالجتها في خطاب "اللورد ماكوللي" التي كان موظفاً في الإدارة الإمبراطورية في الهند، وبالطبع فغاية هؤلاء الذين يعملون في الإدارة الإمبراطورية هي مخاطبة أبناء الأمم المغلوبة لتثبيط هممهم، وفك ارتباطهم بثقافة أمتهم بإيجاد بديل ثقافي.

ولا يقتصر الأمر على إضعاف الثقة بلغتنا، بل يتعداه إلى إلغائها، وذلك بإعداد وتنمية من سكان البلاد تعتنق الثقافة الغربية ويتضح مما سبق أن هذه الآلية في التفكير ترنو إلى نقض ثقافتنا عروة عروة، وهدمها لبنة لبنة، وهي آلية لا تزال قائمة وقابعة في قعر الضمير الغربي.

في كتابه الذائع الصيت **التاريخ مستنكراً مستعاداً مخترعاً** يقدم "برنارد لويس" البينة على استمرار الفكر الغربي الاستعلائي، وهكذا فهو لا يكتفي بتسفيه تراثنا، بل التأكيد على أننا لا نملك ثقافة قومية ذات أصول ثابتة تؤهلنا لامتلاك هوية[2].

وأبعد من ذلك فالمذكور يذهب إلى أن الأمم الآسيوية والإفريقية لا يملكون أي وعي بوجودهم وبالتالي فأوروبا فقط بين القارات الثلاث هي التي تمتلك نوعاً من كيان تاريخي، وهو كيان يقوم على ثقافة مشتركة مستقاة من جذور إغريقية

[1] – د. الدغمي: الثقافة العربية وجدل الغزو الثقافي، ص180.

[2] – Bernard Lewis: History remembered, recovered, invented, Princeton University Press, 1973, p1100.

رومانية يهودية، وهذه الثقافة تقوم على كيان في شعور مشترك يهودية متفردة وتختلف عن هويات بقية العالم[1].

وهكذا «والقول لـ "برنارد لويس"» فأوروبا ذات الهوية الثقافية هي الكيان الذي يمتلك عقلاً... إذاً فالطريق سالكة لغزو الثقافة الغربية لثقافتنا.

وهكذا فهنالك «والرأي للدكتور الدغمي» غزو ثقافي محسوس من ناحية ثقافتنا، ونصف مدبر ونصف تلقائي من ناحية ثقافة الغرب التي تحيا أوج تأثيرها بسبب التقدم التقني والمادي، وإن كان يجب عدم التمادي في كيل الاتهامات جزافاً للثقافة الغربية، بل الأرجح أن تدبير الغزو الثقافي وتخطيطه حقيقة موجودة، ولكنها من ناحية أخرى ليست بهذه الدرجة التآمرية التي يصورها بعض الكتاب العرب[2].

وقريب من الرأي السابق، رأي "الدكتور عدنان أبو عمشة" بأن الدول المتقدمة تعمم ثقافتها عبر وسائل الاتصال الهائلة التي تمتلكها، وهذا التعميم يحدث بصورة تلقائية وبإفراز طبيعي لتقدمها وليس إعمالاً لتخطيط مسبق مصمم عليه ومدبر له[3].

وفي إطار هذا السياق ينتقد "الدكتور أبو عمشة رأي الدكتور عبد الرحمن منيف" السابق الإشارة إليه مؤكداً:

((إن الدكتور منيف يتعامل مع عناصر الثقافة التي تكتسب عن طريق التعلم الحاصل بالوسائل السمعية والبصرية، لا سيما الجماهيرية منها، وهي بعض مظاهر الثقافة، وليس المهم فيها، والتي هي روح الجماعة وصورة حياة المجتمع

---

[1] - د. الدغمي: الثقافة العربية وجدل الغزو الثقافي، ص182.

[2] - المرجع السابق، ص182.

[3] - كتابه: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص182.

المشكلة لشخصيته وهويته القومية التي يصعب إعادة بنائها من بعيد وعلى نحو مقصور ومخطط له))[1].

ويضيف "الدكتور أبو عمشة" أن نسبة حصة حالتي السمع والبصر لا تبلغ الخمسين بالمائة عند المهتمين بموضوع التعليم، وهؤلاء يشكلون نسبة قليلة من مجموع السكان.

وفي نظر "الدكتور كمال عبد اللطيف" إن هنالك تهويلاً في أمر الغزو الثقافي وأنه كلما قرأ الدراسات العربية حول ذلك كلما ازداد تصوره أن هنالك مؤامرة كبرى، وغالباً لا نستطيع تبين ضد من تحاك تلك المؤامرة[2].

ويتابع "الدكتور عبد اللطيف" إننا عندما نستعمل مفهوم الغزو في هذا المستوى نحوّل الموضوع من قضية تتعلق بجبروت إرادة تاريخية مادية إلى شعار فارغ...لنبحث بدل هذا الشعار عن شروط وملابسات هذا الفعل التاريخي، لنفكر في الضمانات وفي الغزو وفي موضوع الغزو، وقبل ذلك لنقول إن مفهوم الغزو الثقافي هنا بالذات لا يعبر عن حرب داخل دائرة صراع السياسي الثقافي العالمي، إننا عندما نتحدث عن هذا الغزو الثقافي تعلق المشاكل الثقافية فوق مشجب الآخر، ويعرض "الدكتور عبد اللطيف" إلى مغالطات الذين يندDون بالغزو فهؤلاء يقبلون من القضية نصفها، ويرفضون النصف الآخر فلا للغزو ونعم للتعاون الثقافي بين الشعوب والحضارات، لا للغزو الثقافي ونعم بصورة غير مباشرة للاستهلاك الثقافي المستورد الرخيص.

---

[1] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص84.

[2] - مقاله المنشور في كتاب الثقافة والمثقف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لعام 1992، ص139.

وفي نظر المذكور إن التحليل السياسي الظرفي يضخم الأمور دون تحليل، ويضرب مثلاً على ذلك قيام لجنة الدفاع عن الثقافة القومية في مصر برفع شعار المقاطعة الشاملة لجميع عمليات التبادل الثقافي والعلمي والتربوي والفني مع المؤسسات الصهيونية، وذلك بعد أيام من توقيع معاهدة كامب ديفيد، إلا أنه سرعان ما عمم الشعار هنا وهناك، فأصبح يتعلق بالغزو الثقافي الإمبريالي، ثمّ الغزو الثقافي دون حصر، فغامت ملامح الشعار، وتحوّل من شعار محدد ومرتبط بحدث سياسي، ثقافي إلى أحاديث تناسب ظرفية الموقف والمناسبة.

وحقيقة الأمر فهذا الغزو يشبه إلى حدّ بعيد الحركة الشعوبية التي برزت إبان العصر الذهبي، ولكن الشعوبية رغم أساليبها لم تتمكن من نسف ثقافتنا وقدرتها التوليدية والإنتاجية، وبالمقابل فثقافتنا قادرة على الصمود والمواجهة للصعاب، وإن مسببات الغزو الثقافي هي إلى حدّ بعيد تنتهي إلى الأساليب الاستهلاكية والأنماط السلوكية التي يضخها الغرب، إضافة إلى إهمال توعية شبابنا بالجوانب المشرقة من ثقافتنا إن تيار الشخصية الثقافية رهين بتحصين المناعة الأخلاقية والروحية والسلوكية لدى شبابنا وترصين الذات يقتضي حمايتها من الأخطار الخارجية، ومن هنا نشأ مفهوم جديد قديم هو الأمن الثقافي كما ذكرنا سابقاً.

تقديرنا لموضوع الغزو الثقافي

إن انكشاف الجذور وانهيارها أمام ثورة الاتصالات ووسائل الإعلام والمعلوماتية، دعم هيمنة الدراسات الأمنية، وسع مدى استثمارها، وأصبح التعلق المرافق للخوف من الهيمنة والاستلاب والتهجين وحتى الاضمحلال تزداد حدة بقدر ما تزداد هيمنة الأنماط مجددة من السلوك والقيم، تتسم بالعالمية، ولكنها تشير في نهاية المطاف إلى غلبة نموذج محدد هو نمط الحياة الذي أنتجته الثقافة الغربية.

وعلى ضوء ذلك يغدو التعامل مع مفهوم الهيمنة يتجاوز الصراع الإيديولوجي، إذا الهيمنة «باعتبارها مؤسسة على جملة من الشروط الموضوعية والوقائع المادية» ليست مفهوماً فوقياً، بل هي ممارسة فعلية للنتائج التي ترسبها مسارات الصراع السياسي والعسكري والثقافي.

أما الرفض الذي تمارسه الجماعات لمفهوم الهيمنة، فهو موقف أولي دفاعي يستطيع أن يستفز أوليات الذات وفاعلياتها، ولكنه يحتاج إلى العقلانية والموضوعية ليؤسس على هذه الأوليات مواقف فاعلة تتجاوز حدود ردود الفعل نحو إنجاز الفعل، وتتيح للذات أن تتعامل مع الآخر من موقع يعي جيداً التطور اللا متكافئ ما بين الذات والآخرة ولكنه يستتير هذا الوعي لإيجاد تقاطع مستمر ما بين الذات والآخرة على قاعدة الثبات والحركة التي تتصف بها عناصر الثقافة المحلية[1].

---

[1] – د. فهمية شرف الدين: الأمن الثقافي للوطن العربي، مجلة الفكر العربي، عدد/70/لعام 1992، ص8.

وفي زمن عربي يتسم بالتراجع الحاد أمام الهجوم الساحق للنظام العالمي بكل أبنيته السياسية والاجتماعية والثقافية يبدو الارتباط العضوي ما بين البناء الوطني ومفهوم الأمن بمعناه الواسع أشد وأعمق مما يجعل الثاني شرطاً للأول بكلّ المعايير، إذ لا يمكن للبناء الوطني والقومي أن يستقر ويتمتع بالاستقلال والسيادة الحقيقية إلا بتوفير شروط الاستقلال العسكري والسياسي والغذائي والاجتماعي والثقافي كعناصر ضرورية ولازمة لجعل الشعوب حرّة[1].

لقد بدأت هذه الشروط متوفرة بعد الحرب العالمية الثانية، وتولي الموقف الإيديولوجي الذي انبنى في سياق الاستغلالات السياسية الشكلية إلى إشاعة الاسترخاء الثقافي المتعامل مع مفهوم الاستلاب وكأنه خطر ينتمي إلى الماضي، ولم يلحظ تغلغل هذا المفهوم عبر الأفكار والقيم التي أهملت كليّاً الحدود التاريخية للشخصية العربية، وعندما ابتدأ العد التنازلي للانكسار، تفككت أوهام الإيديولوجيا وانكشفت الأخطار الحقيقية التي تتهدد الشخصية العربية، إذ الاستلاب والتهجين وحتى الاضمحلال هي تحديات حقيقية تتزايد أخطارها بتزايد الهزائم في المستويات الأمنية كافة[2].

وإذا كانت الذات العربية تندفع إلى داخل بنائها التاريخي تستجير بالثوابت لمقاومة الهجوم، فإن هذا الاندماج نحو الذات لا يتعامل مع مفهوم الزمن بشكل إيجابي، إذ لا يعير أهمية للتغييرات البنيوية التي طرأت على المجتمع العربي، فبدلت الشروط التاريخية وأنماط الحياة فيه، وبالتالي فإن ما نعتبره ثوابت ليس في حقيقة الأمر ثوابت في الزمن والتاريخ، ومن ثمّ فإن إهمال المتغيرات في العلوم الطبيعية والإنسانية التي جعلت من العالم مدنية مفتوحة، هذا الإهمال يحول دون الفهم

[1] - المرجع السابق، ص9.

[2] - د . فهمية شرف الدين: الأمن الثقافي للوطن العربي، ص 9 .

السليم لمفهوم الخصوصية ولعلاقة الذات بالآخر، إن اللجوء إلى التاريخ كموقع دفاعي يجب أن يترافق مع رؤية متحركة له تستطيع توظيف الثوابت بشكل ديالكتيكي، ضمن معايير تسمح للشخصية العربية بإنماء كيانها الخاص المحدد بالتاريخ، ولكن ليس فقط بما هو ماضٍ جاهز لاستعادة ضمن حركة دائرية لا تسمح بالتعديل والإلغاء والإضافة، بل بما هو أيضاً حاضر يؤسس للمستقبل ضمن أفق التقدم يحمل قسمه العصر ومؤسساته[1]، ومن ثمّ فالمعمول عليه هو الموقف الاختياري الانتقائي الذي يستخدم بشكل إيجابي عناصر الثبات والخصوصية في علاقة فعلية مع سمات العصر ومميزاته.

ما هي هذه السمات والمميزات للعصر، وكيف بنى راهنياً أفق العالمية؟ وما هي عناصر الثبات والحركة؟ وكيف تبنى أفق الخصوصية؟.

تجيب عن ذلك الدكتورة شرف الدين مؤكدة أن تأصيل ثقافة عربية مواجهة يعتمد بالدرجة الأولى على محاولة فهم وإضاءة هذه الزوايا لإيجاد معادلات رياضية تسمح ببناء شخصية مواجهة، تتعامل مع الرفض والقبول على أساس عقلاني وواقعي وإيجابي[2].

ولعل الملاحظة التجريبية الأولية تشير إلى وجود هيمنة عالمية على جميع المستويات:

على المستوى العسكري: حيث يرتدي النظام العام بزة الشرطي الأميركي الذي يراقب من ثقب الإبرة جميع زوايا الكون، معتبراً المساس بالتوازن العسكري القائم عملاً عدائياً "حرب الثالثة".

---

[1] - المرجع السابق، ص9.

[2] - د. فهمية شرف الدين: الأمن الثقافي للوطن العربي، ص9.

علـى المسـتوى الاقتصـادي: تتخـذ مسـائل المسـاعدات والـديون ودوارة الاقتصاد العالمي تسميات مختلفة للمؤسسات العالمية، ولكنها تؤكد على وحدانية الرجعية الاقتصادية التي تجعل من مفهوم السوق الذي يرجاه النظام الرأسمالي العالمي مفهوماً جوهرياً لتحديد المسافة من الازدهار والتقدم ولا يتأكد الدور السابق إذا لم تتوج بوحدانية النمط الثقافي، حيث يستخدم من أجل ذلك كل الوسائل التي أنتجتها ثورة الاتصالات التي تضخم بآلية الأقمار الصناعية نمط الحياة الأميركية الرغيدة في التنافس على السلطة والمال، وحيث يسوغ مفهوم الاستغلال ويصبح متكافئاً مع النجاح.

فالعلاقات الاجتماعية التي يعززها هذا النظام ودرجة العدوانية التي تنساب بين الأطراف المتنازعة المتناظرة على الدوام، تقررها مفاهيم النجاح والفشل في ثنائية أبدية ترتكز على مفهوم الاصطفاء الطبيعي الذي عدل من غلوائه التراث الإنساني منذ عصر الأنوار، هذا وتبنى من زاوية العالمية مجموعة من الأوهام والهجوم الذي يخترق حصون الخصوصية في محاولة لإقامة تجانس قومي يؤمن هيمنة كاملة للنمط الثقافي الواحد، فلا يظهر من هذه الصورة وجه العملة الآخر الذي يشير إلى المهمشين والفقراء بوصفهم النتاج الطبيعي للاصطفاء والناتج الحقيقي للاستقلال ويغيب التنافس بين المستغلين والمستغلين والحكام والمحكومين[1].

هذه العلاقة غير المتكافئة بين عالم مزدهر وآخر لا يبنى يجتر تخلفه منذ قرنين من الزمان تتجلى في جميع مستويات الحياة، وتستنفر المطلوب في اتجاه رفض الواقع باعتبار الرفض نقطة بدء أولية لتحس المشكلة ملاحظتها ومحاولة فهمها وتفكيكها، وإن كان هذا الرفض يجب أن يكون باتجاه إيجابي يحول دون انتقاله إلى المجال الإيديولوجي المهووس الأعمى بين الذات والآخر، ذلك أنه ليس الغرض إقامة السجال بين الذات والطرف الآخر، لأن صفحات كثيرة امتلأت بالدفاع

[1] – د. فهمية شرف الدين: الأمن الثقافي للوطن العربي، ص10.

والتحرير واستخدمت في كل مقومات التراث وجميع الحجج الإيديولوجية، وإن الهدف الأساسي يجب أن يتجلى في تفكيك عناصر المشكلة مع الآخر وعزل العناصر الإيديولوجية الوافدة والصاعدة في محاولة لإفراد مساحة للعقل والعقلانية في إعادة صياغة وتأصيل حدود للثقافة العربية تساعد على التعامل الإيجابي مع الثقافة العالمية وعلى أن تقيم هامشاً للنظر في العلاقة ما بين الوافد والخاص على أسس موضوعية[1].

ذلك أنه إذا كانت العالمية تحاول أن تسطح تضاريس الخصوصيات المحلية، وتنزع عنها الصفات المميزة للشخصية القومية، فإن الخصوصية بدورها تحاول أن تنغلق على ذاتها في موقف دفاعي لا يلبث أن يدفع بها خارج التاريخ.

هذه الصورة مؤسسة على منهج الواقعية السياسية، التي لا تريد الدخول في رهان إيديولوجي حول ما يجب أن يكون انطلاقاً مما كان قائماً في الماضي، ولكنها لا تريد الاستسلام إلى الأمر الواقع المخزي والمهين.

إن قراءة الواقع والتسليم به كنقطة انطلاق للتحليل لا يعني اعتباره واقعاً لا يتغير، إذ أن قراءة التاريخ تؤكد سيادة مفهوم التغيير، وبالتالي فإن قراءة الواقع كما هو يعني محاولة التعرف عليه من داخله لاستنفار العناصر الإيجابية التي يمكن تركيبها لبناء بديل نظري آخر يستطيع أن يستلهم الشخصية التاريخية العربية وخصوصيات الوطن العربي من أجل المساهمة في رفع سيف التخلف وإعادة التقدم إلى الدوران ليأخذ الوطن العربي مكانته الطبيعية في الحضارة العالمية.

أما المنهج المستخدم من أجل ذلك فيتأسس على تلك القراءة الواقعية عبر آلية (التفكيك والتركيب) التفكيك في محاولة تفهم عناصر المشكلة فهماً حقيقياً بالدرجة الأولى، ثمّ إعادة تركيب هذه العناصر بشكل آخر يخرجها من إطار

---

[1] – د. فهمية شرف الدين: الأمن الثقافي للوطن العربي، ص11.

المشكلة ويوظفها في صورة أخرى تصلح لأن يكون إطاراً للتفاعل الإيجابي إذ ليس المطلوب إقامة سور منيع حول الثقافة العربية للحول دون اختراقها وتفتيتها، بل المطلوب تحسين تلك الثقافة بالتركيز على العناصر الأساسية والإيجابية فيها والتي تسمح بأن يكون لها دور في ثقافة العصر، وإذا كانت العناصر السياسية والعسكرية قد عمقت مفهوم الإحباط لدى الشعب العربي، فغن قوة العامل الروحي وثقله في الثقافة العربية يمكن أن يكون نقطة الانطلاق الوثابة.

ومما لا شك فيه أن خطر الاستلاب والتهجين يزداد ويتعمق في ظل التقوقع والانغلاق لأنه يتوقف عند حدود الرفض بينما تتضاءل الأخطار إذا تجاوزنا الرفض باتجاه تأصيل ثقافة عربية ديموقراطية تتعامل مع الرفض والقبول بشكل ديالكتيكي يعي المخاطر الحقيقية في إطار عالمية ووحدانية القطب وهذا ما يدفع موضوع الأمن الثقافي إلى حيز الصدارة، ويكسبه صفة الضرورة وسط هيمنة الصورة الحالية للثقافة العالمية الطابع، ويزداد إلحاح الضرورة هذه بقدر ما تتضاءل صورة الذات في مواجهة الانكسارات والإحباطات العسكرية والسياسية والتنموية في الوطن العربي، وهو الأمر الذي يطرح ثقافة عربية مواجهة تأخذ بعين الاعتبار الخصوصية كمفهوم تاريخي دون الانغلاق على الذات في عملية دورانية أو حلزونية.

وحقيقة الأمر فالثقافة العربية تشكل العنصر الأساسي الجوهري في هويتنا الوطنية والقومية، وإلا كيف يمكن الحديث عن ثقافة عربية، وهو الأمر الذي يظهر عنصر استقلال هذه الثقافة وتميزها وعدم تبعيتها، وإن كان هذا الاستقلال هذه الثقافة وتميزها وعدم تبعيتها، وإن كان هذا الاستقلال لا يعني الإطلاق في الوصف إذ النسبية هي حقيقة وجوهر الحياة الإنسانية، وبالتالي فلنا

أن نتساءل: كيف يمكن الحديث عن استقلال مطلق للثقافة بالنسبة لثقافة عربية حية متطورة وقادرة على مواكبة التقدم[1].

والاستغلال الثقافي بهذا الوصف يشبه إلى حدّ بعيد الاستغلال السياسي والاقتصادي، إذ كما يمكن الحديث عن الاستغلال في هذين المجالين، يمكن بالمقابل الحديث عن الاستغلال الثقافي، ومن جهة أخرى فكما أن الاستقلال السياسي والاقتصادي يعني التبادل والتواصل دون التبعية فالأمر نفسه بالنسبة للمجال الثقافي. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما المقصود من التبعية النفسية ومتى تكون خطرة؟.

أول ما يجب تقريره، انه لا مجال للقول بالتبعية بالنسبة لاستيراد العلم والتكنولوجيا، فهذان الفاعلان لا وطن لهما، وبالتالي فهما لا يدخلان في الهوية الوطنية والقومية، اللهم إلا عندما يوظفان في عملية اختراق أو غزو، وهذا هو عين ما يحصل الآن بالنسبة للغرب الذي لا يسمح بنقل التكنولوجيا إلى الشعوب الأخرى إلا بما يتفق مع سياساته وأيديولوجيته.

وهذا ما هو حاصل فعلاً في عالم اليوم إذ الهيمنة الثقافية أصبحت إستراتيجية ضرورية لتكريس وتعميق الهيمنة الاقتصادية والسياسية وبالتالي فالاختراق الثقافي ليس خطراً على الهوية فحسب بل إنه يستهدف أيضاً فرض التبعية الاقتصادية والسياسية، وهذا ما نجده فيما تتعرض له دول الجنوب من قبل دول الشمال.

---

[1] – د. محمد عابد الجابري: الثقافة العربية اليوم، مسألة الانتقال الثقافي، مجلة المستقبل العربي، عدد/172/لعام 1993، ص4.

وأبعد من ذلك فدول الشمال لم تنج هي نفسها من الاختراق الأمريكي من خلال الأفلام والوسائل السمعية والبصرية الأخرى التي تغزو الأذواق والسلوك، تكرس أنماط من القيم الاستهلاكية والحضارية.

وفي هذا الصدد أصدر السيد "كارلو بيادي مينا" الكومسير الأوروبي في الثقافة (وزير الثقافة في المجموعة الأوروبية) تحذيراً شديد اللهجة ضد الغزو الثقافي الأمريكي للثقافات الأوروبية[1].

زد على ذلك فالقضاء على الاتحاد السوفياتي حوّل الصراع من صراع إيديولوجي اقتصادي إلى صراع ثقافي تقوده الدول القوية ضد الثقافات الوطنية، وهذا ما يضعف هذه الثقافات كما أنه بدوره يؤدي إلى انبعاث الثقافات الفرعية[2].

وهناك ملاحظة هامة هي أن الإسلام مرشح حالياً من قبل الغرب ليكون الآخر الخطر على الثقافة الغربية، وهذا الاتجاه الذي يزداد انتشاراً في الغرب بفضل ما تروجه الصهيونية العالمية والدوائر الإمبريالية المرتبطة بها.

ذلك لأن الإمبريالية لا تستطيع أن تنمي شرها واستكبارها وابتزازها إلا بوجود خطر، وقد قضي على الاتحاد السوفياتي، وهكذا فقد رشحت تلك الإمبريالية أكثر من خطر: الخطر الأصفر الذي يرمز إلى النهضة الاقتصادية في شرق آسيا، الإرهاب الموجه ضد المصالح الأمريكية، انتشار الأسلحة النووية في عالم الجنوب.

---

[1] – Barry Buzan; New pattern of global security in the Twenty-first century; intentional Affairs, vol 67, No 3, 1991.

[2] – د. الجابري: الثقافة العربية اليوم أو مسألة الاستقلال الثقافي، ص7.

والشرير الأكبر هو الإسلام أو الخطر الأخضر الذي هو الشيطان الأكبر لأنه «في نظرهم» ضخم ومخيف ومعادٍ للغرب ويتغذى مع الفقر والسخط، وهو ينتشر في بقاع عديدة في العالم، مما يسمح بإظهار خطر العالم الإسلامي على شاشة التلفزيون باللون الأخضر، كما كانت الدول الشيوعية تظهر باللون الأحمر، ويبدو أن هنالك أكثر من سبب للتعارض بين الإمبريالية والإسلام من ذلك التناقض بين القيم العلمانية والقيم الدينية وبسبب التنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام وبسبب المرارة والمهانة الناشئين من المقارنة بين إنجاز الحضارتين الإسلامية والغربية، إضافة إلى الجوار الجغرافي والعداء التاريخي، وكذلك الدور السياسي الصريح الذي يلعبه الإسلام في حياة أتباعه، وكونه ما زال هوية جماعية قوية آخذة في الانتشار، وهكذا إذا اجتمع خطر الهجرة العربية إلى أوروبا وخطر تصادم الثقافات يصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف لا سيما بين الغرب والإسلام[1].

وليست العوامل الآنفة الذكر وحدها السبب في هذا الصراع، بل إن ذلك الصراع، مرغوباً فيه عربياً كتوظيف إيديولوجي، إذ أن من شأن حرب باردة اجتماعية مع الإسلام أن تعزز الهوية الأوروبية في جميع نواصيها في هذا الوقت الحاسم في عملية الوحدة الأوروبية[2].

يرى الدكتور "الجابري" أن هذه الحرب الحضارية الباردة مع الإسلام قد بدأت بالفعل ومن مظاهر ذلك تلك الحملة الإعلامية الواسعة النطاق على الإسلام، وتلك الصورة الحاقدة التي ترسمها تلك الوسائل الإعلامية الغربية لذلك العربي مالك النفط، وفي ربط الإرهاب الدولي بالإسلام والعرب، وما يترتب على ذلك من

---

[1] – د. محمد عابد الجابري: الثقافة العربية اليوم أو مسألة الاستقلال الثقافي، ص8.

[2] – Barry Buzan; New pattern of global security in the Twenty-first century; intentional Affairs, vol 67, No 3, 1991.

نتائج أهمها : عدم نقل التكنولوجيا إلينا واستنزاف موارد أمتنا، ومنعنا من امتلاك الأسلحة المتطورة، وتكييف أذواقنا بواسطة الغزو الإعلامي الإجباري وإغراقنا بالسلع الاستهلاكية[1].

ولا يخفى عل كل ذي عينين أن تلك الحرب التي تشن على الإسلام هي في جوهرها حرب على الثقافة العربية التي يحتل الإسلام مكانة مرموقة، وهذا ما يؤدي إلى ردود فعل تنتهي بانكماش وتسور الذات بكهوفها المظلمة دفاعاً عن النفس.

ما هو الحل للنجاة من هذا الخانق؟

يجب على ذلك الدكتور الجابري بالاتفاق حول استراتيجية ثقافية عربية إسلامية قوامها الأبعاد الآتية:

1- **بعد سياسي**: يتحرر فيه الثقافي من السياسي بآلية الحرمة التي هي الحامل للإبداع الثقافي.

2- **بعد اقتصادي اجتماعي**: قوامه تنمية وطنية مستقلة تقوم على إستراتيجية للتحديث في كافة المجالات لتلبي الحاجات الضرورية للمواطن، وأخيراً التفتح لا الانفتاح باعتبار هذا الأخير يقوم على الانفعال أو الانغماس لا الفعل (الاستجابة الخلاقة الفاعلة)[2].

---

[1] -المرجع السابق، ص8.

[2] - د. الجابري: الثقافة العربية اليوم أو مسألة الاستقلال الثقافي، ص 13.

3- **بعد ثقافي**: قوامه بناء بيداغوجية التعليم بكافة مستوياته وتخصصاته، مع إقصاء الإيديولوجيا من عالم المعرفة واتسامه بالروح النقدية وتعزيز الوحدة الثقافية وذلك برفع القيود عن السيولة الثقافية بين الأقطار العربية[1].

وإذا كان الدكتور "كمال عبد اللطيف" لا يسلم بوجود ثقافي إلا أنه يعيش هاجس وهم الإنهاض العربي أو يرسم أفقه ويحدد نواهضه، هكذا يرى المذكور أننا لا نزال نستهلك في أعمالنا الثقافية، لأننا نساكن أمواتنا وننطلق بأفكارهم دون أن نجتهد، وبذلك فمفكرنا يدلل بمغامرة إبداع ثقافي عربي متفتح بعيد عن حضور ثقافي عربي إسلامي، وهذا الحضور لا يكون بالتهليل بأمجاد الماضي، بل بملء فراغات المعرفة العلمية، ومن ثم لا يجوز باسم موقف سياسي ظرفي الحديث عن غزو ثقافي دون أن نفكر في ابتكار المفاهيم المناسبة للمشاكل المستجدة في صراعاتنا الثقافية والسياسية والاقتصادية، وعلى منطق العقل أن يعلمنا مراعاة العلاقة بين التاريخ والمصلحة قبل صياغة المفاهيم، كما أن منطق التاريخ يعطينا الرؤية البعيدة التي تهبنا التمييز بين مستلزمات الاختيار الثقافي الاستراتيجي والمواقف الثقافية العارضة والمؤقتة هذا فضلاً عن أنه ليس من حق الغرب أن ينعم وحده بمكتسبات دروس المعاصرة وبخاصة في المستويات المعرفية الثقافية[2].

وينتهي الدكتور عبد اللطيف للدعوة إلى رسم حدود الذات وحدود الآخر وبالمقابل التخلي عن الحديث عن الهوية المضادة والكلام عن هوية متفتحة ومفتوحة ضمن دائرة التاريخ الشامل.

---

[1] -المرجع السابق، ص 13.

[2] - مقاله المنشور في كتاب الثقافة والمثقف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لعام 1992، ص139، ص144.

ومن هنا يجب البحث عن استراتيجية التجديد الثقافي العربي، ولكن ليس ضمن دائرة ردود الفعل وجدلية غاز ومغزو، وليس ضمن دائرة الاقتداء الثقافي الأعمى، إذ لم يعد أحد يتصور أن معارف الآخر كونية شاملة في ذاتها، ولم يعد الغرب أنموذجاً مطلقاً صالحاً للاقتداء، إننا نحن الذين نضفي على معارفه الشمولية، وذلك بامتحانها والمشاركة في إعادة إنتاجها، بتشريحها ونقدها، ثمّ إعادة إنتاجها من جديد، وبشكل مستقل، ومتكامل مع ما يجري في محيطنا التاريخي، كل ذلك ضمن دائرة وعي الإنسان بالوجود وبالتاريخ وبصراع الإنسان المتواصل في الوجود وفي التاريخ...الاقتداء الثقافي الأعمى لم ينجز ثقافة مبدعة بقدر ما أنجزه نسيج ثقافة بلا أرواح أو أجساد[1].

إن الإبداع، النقد، الابتكار، التجديد، الاستقلال الفكري، هي بالحوار، بالامتحان الخلاق دون نقص أو استعلاء، بمحاورة الذات ومحاورة الآخر، ثم تركيب ما يسمح بتطعيم وتدعيم الكونية الثقافية، وهذه الأمور مطالبة كونية بلا حدود للعرب كما للبشرية...لا جدال بأن الحضارة الغربية ما زالت تملك زمام المبادرة في مجال الكشوف العلمية والحدوس الثقافية، وبناء النماذج المعرفية إلا أن الأوروبيين بدأوا اليوم أكثر من أي وقت مضى يمارسون توسيع الكونية الغربية، وذلك عن طريق التمثل النقدي لخلاصات هذه الحضارة، ومحاولة مواصلة الابتكار الثقافي داخل دائرتها.

يقول "د. هشام جعيط": ((وما هو مطلوب من الإنسانية العربية اليوم ليس بعث أنموذج للثورة العالمية يمنحها موقع الصدارة في عصرنا، كما فعلته سابقاً، فهذا النوع من المعجزات التاريخية لا يتكرر، بل إنه لن يتكرر...إن المطلوب منها هو أن تجمع تجربتها، وتجربة البشرية، وأن تبقى كما هي...إن النهضة الحق هي أخلد

---

[1] - مقاله الآنف الذكر، ص144.

لبعض اللحظات من الماضي واندفاع نحو المجهول في الآن نفسه يفرض علينا نسيان جزء من كياننا))[1].

أجل لا مانع في تقييد الذات في سبيل التفاعل الحر الخلاق مع الآخر، لأن كل تفاعل مع الغير ينطوي ضمنياً على هذا التقييد في سبيل تحقيق ما هو أفضل، لكن هل نستطيع نسيان الواقع الفعلي لهذا الاختراق الأمريكي من طرف واحد.

وإذا كان المجال لا يتسع لتوضيح وتحديد هذه المظلة الأمريكية للاختراق الثقافي في الوطن العربي، فيكفينا أن نحدد مظهر هذه المظلة الاختراقية في مصر بعد كامب ديفيد وذلك باستعراض المؤسسات الأمريكية في مصر: مؤسسة راند- المركز الثقافي الأمريكي- مركز البحوث الأمريكي- مؤسسة فورد- هيئة المعونة الأمريكية- معهد ماساشوستس- معهد التربية الدولية في منح السلام- معهد بروكنجر- معهد المشروع الأمريكي- الأكاديمية الدولية لبحوث السلام- مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية بجامعة جورج تاون- مشروع ترابط الجامعات المصرية الأمريكية- معهد موريس فولك للبحوث الاقتصادية- مؤسسة بوزنكر نانسكي للاستثمار- معهد هاري ترومان للبحوث من أجل التقدم والسلام.

ويؤكد "الدكتور جعيط" أن الجهات الآنفة الذكر تترابط من خلال أجهزة المخابرات الأمريكية والإسرائيلية بالمراكز البحثية الإسرائيلية مكونة شبكة منسقة الأداء.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل إن الشبكة المنسقة من المؤسسات ظهرت على وجه الحياة المصرية مصادفة وبصورة عرضية أم أن وراءها إن لم نقل تخطيط فهو إرادة وهدف؟.

---

[1] - د. هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية- المصير العربي، ص133.

أجل فما حدثت هيمنة إلا وراء حق مضيع...والسؤال المطروح هو: أليس وراء تلك الهيمنة الأمريكية حق مضيع لأمتنا وثقافتنا.

ومن جهة أخرى فالواجب يحدونا لأن نستشرف الموضوع من الأفق الذي أطل عليه "الأستاذ محمود أمين العالم" أي هل نقيم الثقافة الأمريكية من أجل تحقيق الإنسان العربي من فكر ووجدان وذوق ومعرفة وعمل وإنتاج وتنظيم اجتماعي وأخلاقي وقيمي[1].

ويسقط "الأستاذ أمين" القناع عن مظاهر المجلوبات الاستيرادية في الوطن العربي وأنها مشتراة للاستهلاك والاستمتاع لا للإنتاج والإبداع، وهي مظاهر وأدوات تمدينية لا تمس ولا تحرك جوهر البنية العقلية أو المجتمعية بل تكريسها، ولهذا فهي تفضي إلى مزيد من التمزيق في بنية الشخصية العربية.

لهذه المفارق الصارخة بين التحديث الاستهلاكي المظهري والتخلف الإنتاجي، بين التحديث الذاتي والتخلف الفكري، بين التحديث البذخي الاستمتاعي والتخلف والابتذال القيمي، بين التحديث في المظهر والتحديث الحقيقي الذي يقودنا إلى تجدر الحياة وتجدد الإنسان وتجدد الرؤية واتساعها وتعمقها ومضاعفة القدرة المعرفية والوجدانية والإنسانية.

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث، مجلة الوحدة، العدد/101/لعام 1997.

التطبيع الثقافي مع العدو الصهيوني

شاعت في الآونة الأخيرة «لا سيما بعد حرب الخليج ونهاية الحرب الباردة» مفردات انطلقت من داخل مقولة النظام الدولي الجديد، وبالتلازم الحدثي والظرفي مع التداعيات والنتائج العالمية والإقليمية التي ترتبت على ذلك.

ومن هذه النتائج عربياً دخول الصراع العربي الإسرائيلي مرحلة جديدة هامة، هي مرحلة جديدة هامة، هي مرحلة الإعداد والتمهيد لحل سلمي عبر مفاوضات بدأت في مدريد، واستؤنفت في اتفاقات ثنائية في هذا السياق استخدمت منظومة من أجهزة مفاهيمية متعددة[1]:

الشرق الأوسط الجديد- النظام الشرق أوسطي- النظام المتوسطي- السوق الشرق أوسطية- التطبيع.

إضافة إلى هذا القاموس الكريه من الألفاظ، ظهر تعبير التطبيع الثقافي في صدد إثارة الصحف العربية لقضية "أدونيس"، أثر تجميد عضويته في اتحاد الكتاب العرب بسبب حواره مع بعض المثقفين الإسرائيليين، وقد تردد التعبير المذكور على لسان المكتب الدائم للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب حيث، قرر المكتب المذكور

---

[1] - محمد سعيد قصبة: التطبيع الثقافي مع العدو الصهيوني، مجلة الطريق، العدد/4/، لعام 1993، ص45.

بتاريخ 19/18 أيار 1993، تشكيل لجنة الدفاع عن الثقافة العربية في فلسطين المحتلة تم إنشاء جبهة ثقافية عربية لمقاومة التطبيع الثقافي مع الكيان الصهيوني[1].

هكذا يكون هذا الجهاز المفاهيمي قد طرح في مجال التداول المعرفي، واندراج في الأدبيات السياسية، وأصبح له وزنه وثقله على أرض الواقع.

إذاً فالجهاز المذكور قد ولد وترعرع في مناخ سياسي وثقافي معين، وبالتالي، فإن ما واكب القضاء من متغيرات في الخطاب الفكري السياسي هو الذي من شأنه أن يعطي لتلك المفردة الحديثة أبعادها الاستراتيجية والسياسية والثقافية.

على ضوء ما تقدم، يرى الدكتور وجيه الكوثراني أن هنالك ثلاثة، خطابات نموذجية عالمية وإستراتيجية تلازمت مع الحدث الدولي/حرب الخليج/وواكبت التداعيات الإقليمية الناجمة عنه، وحاولت أن تضفي على تفسير الحدث ودلالاته نظرات فكرية شاملة:

1- خطاب فوكوياما : نهاية التاريخ.

2- خطاب هنتنجتون: صدام الحضارات.

3- خطاب شمعون بيريز: الشرق الأوسط الجديد .

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان الشرق الأوسط والتطبيع الثقافي مع إسرائيل، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد/2/، لعام 1995، ص4.

فهذه الخطابات الفكرية الاستراتيجية هي المفاتيح الكبرى لتفسير ظاهرة التطبيع الثقافي، أو لتظل هي المدخل العريض الذي يرهص لدخولنا آفاق هذا الحدث – القارة الكبرى[1].

وأبعد من ذلك يمكننا أن نعطي لهذا الجهاز «المنحدر من صلب المشروع الشرق الأوسطي» بعداً تاريخياً أعمق، إذ تذكرنا أن المشروع المذكور من صنع الدوائر الاستعمارية الغربية العنصرية، حيث أول ما ظهر تعبير الشرق الأدنى The near east في سياق المسألة الشرقية كآلية سياسية ابتدعها الغرب لتصفية الدول العثمانية، ثم أعقبه ظهور تعبير الشرق الأقصى The far east كآلية سياسية للاستيلاء على الهند، وأخيراً ظهر تعبير الشرق الأوسط في إطار السيطرة على الشرق برمته على اعتبار أن الشرق الأوسط هو قلب العالم من الوجهة الحضارية والتاريخية والجغرافية، ويحتضن أعظم مخزون استراتيجي للنفط، وهو الأمر الذي حد أحد المفكرين الاستراتيجيين، لأن يطلق تعبير مربع الأزمات «بسبب الأهمية البازخة» للمنطقة الجغرافية.

وبالطبع فقد كان حرص الدوائر الاستعمارية الغربية كبيراً بعدم إعطاء هذا التعبير مفهوماً جغرافياً أو ثقافياً أو حضارياً محدداً ليبقى مفهوماً مطاطاً يتجاوب، وبتكيف مع مطامع تلك الدوائر ونزواتها، أو يكون أقرب ما يكون إلى فكرة المجال الحيوي منه إلى فكرة المفهوم العلمي أو الواقعي.

---

[1] – د. عبد الله عبد الدائم: فهو يصف الثقافة العربية الإسلامية بأنها عريقة لكنها لم تستطيع صنع حداثتها، أو تشرك الجماهير في بنائها، وأنها لم تبن من داخلها، وأخيراً فهي خاضعة لتحدي النظام العالمي، مقاله الموسوم بعنوان: العالم ومستقبل الثقافة العربية، مجلة المستقبل العربي، عدد 222، 1997، ص30.

بعد هذه الجولة الطويلة نسبياً يمكننا أن نضع أيدينا على الفكرة المفتاح la notion cley لتعبير التطبيع الثقافي وخلفياته التاريخية، حيث ظهر هذا التعبير في إطار منظومة نسقية محددة تتويجاً للمشروع الاستعماري الغربي الكبير، هذا المشروع الذي قضى على الدولة العثمانية مردفاً ذلك باستنزاف ثروات آسيا وإفريقيا لينتهي به المطاف إلى مجاله الحيوي الجديد –مثلثا الأزمات، حيث ركز مخططاته وأولياته وأجهزته وعلمائه ومستشرقيه كآليات لتمزيق جسد أمتنا، وحيث زرع العدو الألد الصهيوني كإسفين كبير في جسد هذه الأمة.

ويمكن القول «ونحن لا نزال في إطار نسق متواشج العرى» أنه، كان لهذا المشروع الاستعماري الخطير، وبعد الانتصار على الاتحاد السوفيتي، أن يعيد حساباته ومخططاته، ثم يجري هيكلية جديدة لوطننا العربي بآلية ضرب الشعب الشقيق في العراق ضربة قاسية لا تقاس بمقياس إشكالية عراق/كويت، وإنما بمقياس مصالحه الاستراتيجية، كما صرح بذلك بوش نفسه بأن نفط الخليج جزء من الأمن الاقتصادي للولايات المتحدة.

وبالطبع فقد كان لا بدّ لهذا الترتيب السياسي من تنظير فكري، وهكذا ظهر عام 1991، كتاب فوكوياما **نهاية التاريخ** ولسان حاله يقول لقد انحسم أمر الحدث التاريخي لصالح الكوكبة الإمبريالية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

وتعاملاً مع الفكرة السابقة رشح الإسلام والعروبة عدوين للغرب ذريعة لضربهما واستنزاف شعوبهما، وهذا هو مغزى كتاب صراع الحضارات لمؤلفه المفكر الأمريكي الذائع الصيت "هنتنجتون"، ومغزى كتاب "شمعون بيريز" كآلية إجرائية، تحدد حلقة جديدة من حلقات الصراع مع العدو.

لكن ما هو هذا البعد الاستراتيجي لنتائج التطبيع الثقافي مع العدو؟.

يمكننا في هذا الصدد أن نسجل المرتكزات الآتية:

1- **المرتكز الأول:** التطبيع «لغة ومفهوماً» يقيد خلق نواميس طبيعية للحياة والمجتمع والاقتصاد تتأبى أية شائبة أو تقييد أو تحول دون التفاعل على مستوى كافة الفعاليات الإنسانية، ونحن نستطيع أن نؤكد أن هذا المفهوم «بخصوصية العلاقة مع العدو» ميكانيكي تبسيطي اختزالي يلوي عنق الحقيقة لسبب بسيط هو أنه يقوم على الهيمنة السياسية لإسرائيل التي يعضدها الغرب ضارباً الذكر صفحاً عن كافة ثوابت أمتنا، وما توطن وتوطد وترسخ كالجبال الرواسي عبر الصيرورة التاريخية العريقة والعميقة.

وبيان ذلك أن هذا المفهوم الميكانيكي للتطبيع يصطدم بصخرة الهوية العاتية، أي بالثقافة العربية الإسلامية الحية ذات الحساسية الخاصة ضد الدخيل ثم مقاومته، لذلك اقترن هذا المفهوم التطبيعي المخادع بمفهوم آخر استقطابي هو القضاء على ثقافتنا، وهكذا فقد ابتكر الغرب آلية جديدة لتلك الغاية هي الأصولية الإسلامية، وما الهدف من ذلك إلا استئصال الحالة الإسلامية[1]، على أساس «والغرب يدرك ذلك» تماهي العروبة بالإسلام والعكس، وعلى أساس أن سيف العروبة الذي يستل من غمد الإسلام هو من أهم الفعاليات للوقوف في وجه مطامح عنصرية الغرب، وعلى أن الغرب يستل سيفه ليطعننا به.

[1] -هذا هو رأي فهمي هويدي في مقاله الموسوم بعنوان ليست مسألة تثقيف ولكنها دعوة لاقتلاع جذور الأمة والمنشور في مجلة المجلة عدد/817/لعام 1995.
وأضاف بأن المحاولة تتجاوز استئصال الحال الإسلامية إلى محاولة استئصال الإسلام ذاته ومحو الذاكرة الإسلامية، أي ليس الهدف مجرد التصدي للمد الإسلامي أو القضاء عليه، لكن تقويض ثوابت الأمة لا سيما أن الإسلام ليس عقيدة، بل ثقافة وهوية وحضارة.

ولا أدل على ذلك أن الغرب لا يهمه الأصولية، وكل ما يهمه ثروات أمتنا وتاريخها وحضارتها، وهذا ما يتضح من تأييده الأصولية الفعلية «وليس الحالة الإسلامية» ضد أهم ظاهرة صحية في تاريخ أمتنا الحديث ألا وهي قيادة الراحل جمال عبد الناصر.

إذاً فالغرب يفصل مدلول الأصولية على قياس مصالحه وأهوائه وغرائزه ومطامحه، وليس من أجل الشأن الإنساني أو المصير العالمي أو تعزيز كرامة الإنسان كما يدعيه ويتقوله.

ولعلنا نجد مصداق ما نقول في مقال الكاتب الأميركي الاستراتيجي الشهير "و. س. ليتد" الموسوم بعنوان **الدفاع عن الحضارة الغربية** والذي نشر في مجلة السياسة الخارجية الأمريكية (عدد 84) فقد أكد المذكور –بأن حرب الخليج ستكون هي الحلقة الأولى في سلسلة الحروب الثقافية المقبلة التي ستوجه ضد الحضارة الإسلامية[1].

واستطراداً فلسنا مع الأخ "معن بشور" لجهة أن التطبيع من مفاهيم القانون الدولي لسبب بسيط هو أن هذا القانون يعني فقط بتحديد مدلول (العدوان) وضبط مقوماته وحدوده ونظامه[2].

---

[1] – أشار إلى هذا المقال السيد ياسين رئيس مركز الدراسات الإستراتيجية بالأهرام في مقاله المنشور في جريدة الاتحاد الصادرة في 1994/2/21.

[2] – د. عائشة راتب: بعض الجوانب القانونية للنزاع العربي الإسرائيلي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1969، ص63.

2- **المرتكز الثاني**: إننا مع عالم الاجتماع الكبير "الدكتور محمد االذوادي" لجهة الدور الحاسم للرموز الثقافية في الحياة الإنسانية وقيمتها المتعالية المتأبية الصامدة أمام تقلبات المكان والزمان، ففي نظره إن الثقافة تمثل صلب جوهر كينونة الإنسان، وهي البعد العميق في ذاته، الأمر الذي حدا هذا العالم إلى مقارنة هذه القيمية بروابط الاقتصاد، وتأكيده على التفوق الكبير للروابط الثقافية، وقد دلل للبرهنة على مقولته بمثلين حيين أولهما ظاهرة العزلتين في كندا (يقصد من ذلك إشكالية "كيبك") ثمّ الاستعمار الفرنسي لشعبنا الجزائري، وفشل هذا الاستعمار أمام صخرة الرموز الثقافية الإسلامية والعربية.

وفي نظر المذكور إن الأمة العربية أمة فريدة في نوعها لجهة المفهوم الثقافي لسبب بسيط، هو أن هذا الفرن الأكبر الذي صهر هذه الأمة في مرحلة الثقافي قام على الرموز الإسلامية مقترنة بالرموز العربية خلافاً لانتشار المسيحية في أوروبا، الذي اعتمد القيم الروحية ليس إلاّ[1].

وقريب من ذلك هذا التقسيم الذي أجراه "الدكتور محمد الشيحا" للقوميات، فقد حمل هذا التقسيم على المادي والروحي، ثم الماضي والحاضر، وفي النهاية فقد أعطى الأمة العربية قصب السبق في تكوينها لجمعها بين المادي والروحي، الماضي والحاضر، المشروع نحو المستقبل.

ويذهب "الدكتور جمال الدين الخضور" إلى أبعد من ذلك إلى ذلك التأسيس المعرفي القائم على الحفر والتشييد والتنقيب في بنائها الأساسي الأنثروبولوجي الثقافي المتين، والذي يمتاز بصفتين أساسيتين في القراءة ونتائجها بين العامل

[1] -مقاله الموسوم بعنوان السلام والتطبيع الثقافي، المنشور في مجلة المستقبل العربي، العدد/209/لعام 1996، ص5.

الذاتي والعامل الموضوعي، بين الخاص والعام، بين القومي والوطني، وبالتالي لا بد من إعادة القراءة بما تمليه فعاليات الفكر العربي النشيطة العقلانية المؤسسة تاريخياً عبر منهج ديمقراطي يحدد الخطوط الأولى لفعاليات الخلق والإبداع في ثقافة مواجهة جادة قادرة على كشف عناصر الصراع في الجبهة النقضية، وهذا ما يقضي بدوره إلى كشف وتجديد ملامح طرائق الخروج من غيبوبة التبعية عبر خوض الصراع ضد الثقافة التطبيعية المتمثلة بثقافة النظام العربي الأوسلوي (نسبة لأوسلو) السائد كطرف أول وضد ثقافة المركزة والعولمة الأمبريالية كطرف ثاني وممثليها ثقافة المشروع الصهيوني المتمثلة بالأيديولوجية العنصرية الصهيونية اليهودية بتعبيراتها المتعددة، وما ترتب على تلك العلاقة القائمة بين المراكز الإمبريالية والهرم الطفيلي في الطرف العربي من تمركز نمط ما قيادي يفتقر لأي توازن في العلاقات الإنتاجية الاجتماعية بحيث تبدو المهمة الأولى لهذا الهرم في تعزيز طرفية الوطن العربي مقابل تسليمه الكامل بآلية المركزة الإمبريالية الصهيونية عبر ممثلها التنفيذي الكيان الصهيوني، وهذا ما بدا واضحاً، وعلينا في مقولات الشرق أوسطية وغيرها من مقولات التطبيع بحيث تظهر الحركية العامة التطبيعية بتوازٍ موضوعي مع الاختراق الصهيوني للجغرافية العربية ومن ثم، فإذا كانت هذه الأخيرة تستند إلى تأسيس اختراق المكان للزمان والتاريخ، فالتطبيع الثقافي مستند إلى الاختراق الكامل بالسطو اليهودي على التاريخ العربي، بأنه حقّ مشروع، ويرتكز على أن السطو على الجغرافية العربية حق صهيوني مشروع أيضاً، وقد تتأسس مشروعيته على قدرة العولمة الصهيونية[1].

3- **المرتكز الثالث:** إذا كانت هذه هي ثقافتنا، فالسؤال يثور حول ثقافة العدو، طبيعتها، آلية عملها، أهدافها..

---

[1] - د. جمال الدين خضور: السلام والتطبيع الثقافي، ص119.

يجيب عن ذلك الدكتور "وجيه كوثراني": ((بأن إسرائيل لا تملك ثقافة بالمعنى الإنساني والعالمي تصدرها إلى العرب وتخترق بها الثقافة العربية، إذ أن السياسة الإسرائيلية يتوفر لها نموذجان أو اتجاهان))[1].

1- ثقافة تقليدية وتلمودية تتجه نحو أصولية يهودية متعصبة وغير قابلة للنقاش مع الآخر، وهي متواصلة في أصولها المرجعية ومصالحها الراهنة مع الحركات الإنجيلية الأصولية الأمريكية التي انتعشت منذ عهد ريغان.

2- ثقافة صهيونية علمانية مأزومة تحاول أن تكيف أو تفسر التراث اليهودي الديني منذ انتشار عصر القوميات في أوروبا حتى الآن في فكر سياسي علماني معاصر مبرر لنشأة دولة إسرائيل ومواكب لتطورها ويستجيب لحاجاتها في التوفيق بين العلمانية واليهودية وبين السياسي والديني، وبين حداثتها وتراثها[2].

ويتابع الدكتور الكوثراني القول: ((اعتقد أنه لا هذه ولا تلك ثقافة مؤهلية لاقتحام الثقافة بتراكيبها الفنية العميقة والمؤلفة من عناصر إسلامية ومسيحية عربية وعناصر بيئة إقليمية تضرب بجذورها في عمق الحضارات القديمة من مصرية

---

[1] – د. وجيه كوثراني: مشروعات النهوض العربي بين الأمس واليوم، مجلة الطريق، العدد الأول، 1997، ص12، وانظر:

Colloque des Intellectuels: Juifs Politique et Religion, paris, 1981.

هو كتاب غني في دلالته على الجهد التوفيقي الذي يبذله مثقفون صهيونيون في هذا الاتجاه.

[2] – يؤكد المطران جورج خضر في حديثه بتاريخ 16/1/1988 مع التلفزيون اللبناني بأنه يصعب الحوار مع الثقافة الإسرائيلية المتعصبة الاستعلائية التي تدلل بطرد العرب إلى الصحراء لاصطياد العقارب والأفاعي.

وبابلية وآمورية وآشورية وآرامية وكنعانية- فينيقية ناهيك عن الحضارة العربية الإسلامية التي استوعبت خلال قرون كل تلك المتنوعات)).

وتأسيساً على نظرة التاريخ الشاملة «والكلام للدكتور الكوثراني بمنطقتنا العربية بدوائرها الإقليمية، الجزيرة» الهلال الخصيب (أو المشرق) المغرب العربي، ضمن هذه المنطقة بتموضع التراث اليهودي القديم.

داخل هذا الإطار الحضاري الواحد المتنوع لا خارجه، بل إن هذا التراث يصبح وكما تثبت جل الدراسات الحضارية المتخصصة مجرد اقتباس عن حضارات المنطقة بدوائرها الثلاث: مصر، وبلاد كنعان، وبلاد ما بين النهرين.

وعليه كان إعادة النظر في المقولة «الأسطورة التي سادت الفكر الأوروبي الحديث» والتي تنسب مرجعية الحضارة الغربية الحديثة إلى الجذور اليهودية واليونانية، مهمة ثقافية وعلمية تحتمها لا ضرورات البحث العلمي فحسب، بل أيضاً حاجات المشروع الحضاري العربي المعاصر، وقد سبق لباحثين ودارسين غربيين أن تنتبهوا إلى الأسطورة إغفال الغربية السائدة لدور المرجعيات الأخرى المكونة للحضارة الغربية الحديثة، وهي مرجعيات حضارات شرقي المتوسط ووادي النيل، والتي يرى البعض أنها كانت مرجعيات للحضارة اليونانية نفسها، ناهيك عن إغفال دور المرجعية الحضارية العربية الإسلامية التي قامت بدور التوليف والنهضة والأصالة والإبدال والتوصيل إلى أوروبا والتأثير فيها عبر أقنية وجسور المتوسط لا سيما عبر صقلية وإسبانيا.

أما الثقافة الصهيونية، فإنها الثقافة الإسرائيلية المعاصرة ذات المنهجية البراغماتية الغربية، لا سيما الأمريكية ذات الموضوع التراثي اليهودي الشهير، كل استثمار إيديولوجي سياسي وبالتماثل المعكوس مع قوميات أوروبا السوفيتية

والعنصرية (الوجه الآخر للإسلامية) ومن الطبيعة العنصرية نفسها، أي أنها والنازية عنصران متكاملان.

4- **المرتكز الرابع:** إن مصدر تفوق الثقافة العربية الإسلامية على الثقافة الصهيونية العنصرية، هو ذلك البعد التاريخي التراكمي العميق الجذور لثقافتنا إضافة إلى مقوماتها ومضامينها الإنسانية، وبالتالي فتعاملنا مع الموقف الثقافي ليس من الوجهة الميتافيزيقية المجردة، بل من الوجهة الجدلية التي تتلمس المشكلة في أجزائها الصغيرة وأشكالها المعينة، لا مفرداتها الكبرى كالتطبيع والمصير والرفض والثورة، إذا تمّ التعامل الجدلي يستحسن بنا أن نقرأ تجربة مجتمعنا المصري في الممانعة الثقافية كما يستحسن أن نقرأ عناد شعبنا في الأردن ضد التطبيع ورفضه له وتحصنه بقلاع ثقافة الأمة وحضارتها الحيّة، لا بل لا يذهب بنا الأمر بعيداً إذ نذكر بأن شعبنا العربي في الأرض المغتصبة في فلسطين عام 1948، هذا الشعب استطاع أن يحتفظ بتمام هويته وأصالته.

5- **المرتكز الخامس:** لا يتجزأ العدو على منازلة الثقافة العربية الإسلامية بإنسانيتها وعقلانيتها وإبداعها وعالميتها، أي لا يتجزأ الدخول معها في عملية مثاقفة، لذلك فالتطبيع الثقافي لديه يعني التدجين والتشريط conditionally، وفقاً لمصطلح المدرسة السلوكية الأمريكية behaviorism، بل التعليل والمسخ والتفريغ والتطويق والإقصاء والاستئصال[1].

(وهذا التشريط المراهن عليه ليس تطبيعاً ثقافياً بالمعنى الذي يؤديه تعبير التطبيع normalization أي جعل الأمور طبيعية وعادية...إن العقل الاستراتيجي

---

[1] – د. وجيه كوثراني: مشروعات النهوض العربي بين الأمس واليوم، ص12.

الإسرائيلي الحاكم يراهن على نشر نوع من حالة ذهنية –انقلاب سيكولوجي لدى العرب تكون بلا مضمون تاريخي ولا بعد وطني أو قومي أو حالة لا ثقافة، حالة نفسية بيولوجية، تحول كل عربي إلى فرد معزول وتحوّل كل جماعة إلى أقلية مستفردة، وكل دولة إلى سلطة قامعة، وكل مجتمع إلى مشروع حرب أهلية والواقع يشير إلى أن إسرائيل هي التي ستقوم بهذه المهمة بل واقع حال العرب، ودور إسرائيل هو الدفع بذلك الاتجاه، واستثمار معطياته إلى الحدّ الأقصى ودروس التجربة اللبنانية ملأ بدلالات هذا الاستثمار ومخاطره)[1].

وقريب من ذلك ما أكده الأستاذ جلال أمين بأن العولمة «ومشروع الشرق الوسط الجديد عولمة مصغرة» تتعامل مع الإنسان كمقولة اقتصادية ليس إلا اتساق اقتصاديuoma economique وهكذا فهي تفككه وتنتزعه من وطنه وبيئته وأسرته[2].

6- **المرتكز السادس:** إن الثقافة السياسية الصهيونية تحاول أن تتكيف مع التحولات والمفاهيم العلمية المستجدة للتجاوز أزمتها المفاهيمية القديمة المتمثلة في فكرة أرض الميعاد، ومأزق الاستيطان والتوسع الجغرافي دون حدوده، وذلك من خلال تبني مفهوم صهيوني أكثر تلاؤماً مع مفاهيم السلطة العالمية السائدة اليوم...النظام العالمي والسوق وما يتبعها من شعارات ليبرالية مزعومة وخطاب

---

[1] – المرجع السابق، ص13.

[2] – جلال أمين: العولمة والدولة، مجلة المستقبل العربي، العدد/228/، لعام 1998، ص35 و36.

علموي مرتكز على ما تشكله سلطته المعروفة وعصر المعلومات والاتصال من قوة تأثير ونفوذ وقدرة في المبادرة[1].

ولعل في هذه النقطة «والكلام للدكتور كوثراني» يكمن ما يسمى الخطر الثقافي الإسرائيلي الجديد، فهو ليس تطبيعاً ثقافياً كما يحلو للبعض أن يقوم ويتوهم ويندد ويحذر إنه المنديل الأحمر الذي يلوح به أمام الثور الهائج، كما كان "مالك بن نبي" يقول عندما درس العلاقة الملتبسة القائمة بين ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر، حيث أكد أن الكثير من الشعارات والمناهج التي انزلق إليها بعض مثقفي حركات التحرر الوطني في إفريقيا وآسيا بوعي أو بغير وعي هو من نوع ما سماه بالقابليات للاستعمار.

7- **المرتكز السابع:** تكثر إسرائيل الحديث عن الحوار الثقافي، وهي العدوة الأولى لأي حوار، بل هي التي قطعت الحوار بين أمتنا وبين اليهود، عندما أقامت الكيان الصهيوني، ذلك الحوار الذي أينع وأتى أكله في إطار التجربة التاريخية للحضارة العربية الإسلامية وبالذات في الأندلس وما فتئ يتجدد (ويتعمق) حتى قام الكيان الصهيوني الذي اعتبر جريمة العصر بسبب الاقتلاع المزدوج للفلسطينيين من أزمتهم ولليهود من أوطانهم[2].

والتطبيع المزعوم ليس مجرد انفتاح على الثقافة اليهودية بل انفتاح على المؤسسة الثقافية الصهيونية، وبالتالي يجب التفريق هنا بين أمرين، النظام الرمزي الذي يعبر اليهود من خلاله عن الهوية الدينية الخاصة بهم، فهذه الهوية مغلقة شأنها في

---

[1] – د. وجيه كوثراني: مشروعات النهوض العربي بين الأمس واليوم، ص14.

[2] – تراجع ورقة المقدمة من الدكتور عبد الإله بلقزيز إلى حلقة النقاش التي جرت تحت عنوان: التطبيع الثقافي، مجلة المستقبل العربي، عدد/200/، لعام 1995، ص46.

ذلك شأن كل هوية دينية، ثمّ النظام الرمزي للتعبير عن خبرتهم التاريخية والاجتماعية داخل أوطانهم وقومياتهم كمواطنين إسوة بغيرهم من المواطنين، على ضوء ما تقدم يمكننا أن نفهم من عبارة الثقافة الصهيونية ذلك الخليط من الأفكار الاستعمارية التي انصت على تبني إيديولوجيا الإنكار، فسوغت للمؤسسة العسكرية منذ "شتيرن والهافانا إلى تساحال والشين بيت" محو شعب من التاريخ، وتحميله خطيئة الهولوكست النازي[1].

ومع ذلك فإذا كان هنالك مثقفون يهود اعترضوا على المحرقة الصهيونية للشعب الفلسطيني، فقد وجدوا دائماً مثقفاً عربياً محاوراً يبادلهم بشكل حضاري تداول القيم الإنسانية الكبرى ذاتها.

وعلى هذا الأساس فإذا جاء الرجل السياسة أن يبرر حال الاستكانة لديه فيعزوها إلى أحكام توازن القوى وموجبات العمل بقاعدة المرحلية والواقعية السياسية، إذ أجاز له الاعتراف «ولو على بعض» بتواضع جغرافية، فالمثقف «على ما يفترض جغرافياً» له الذاكرة والتاريخ والرموز، وهو لهذا السبب «وخلافاً للسياسي» غير قادر على التخلي عنها، والمساومة عليها وترويض نفسه على ممارسة نسيان الهوية أو تزوير التاريخ.

ذلك لأن السياسي يتعامل مع الممكن في حين أن المثقف حارس الهوية والتاريخ والذاكرة، وهو المنتصر للحقيقة والمتصرف في ملكوت المعرفة، والتاريخ، فهو معنى يما ينبغي أن يكون، السياسي يلجأ إلى المساومة للوصول إلى الممكن، في حين أن المثقف إذا كان واقعياً فقد جوهره وماهيته.

---

[1] – د. عبد الإله بلقزيز: التطبيع الثقافي، ص46.

ونحن مع "الأستاذ مصطفى المسناوي" بأن إسرائيل لم تستطع أن تخلق ثقافة موحدة متميزة لشعب معين، وبالعكس فكل جماعة مهاجرة لها ثقافتها ومصالحها، وإذا كان هنالك إبداع فهو إبداع يهودي حصل خارج فلسطين وضد الصهيونية[1].

8- **المرتكز الثامن**: ليس التطبيع فعلاً أو قراراً سياسياً، والقانون بكافة فروعه لا يلزمني أن تعامل مع هذه الأغنية، أو ذلك الفن أو الدب أو يفرض عليّ حساً جمالياً معيناً أو ذوقاً محدداً، بمعنى أن القانون لا يستطيع أن ينفذ إلى مملكة الضمير والوجدان وعلى صعيد العلاقات بين الدول فالاعتراف الدولي يلزم بعدم الاعتداء على هذه الدولة أو تلك، وبالمقابل لا يلزم أية دولة بأن تبرم العقود والاتفاقات، وتدخل في عمليات تجارية أو ثقافية محددة.

وعلى هذا الأساس فالتطبيع بالمعنى السلطوي العسكري يحول دون قيام المجتمع المدني كمجتمع مفتوح، محكوم بنواميس الحياة وسنن الله في المجتمع والاقتصاد والأخلاق، وهو بهذه المثابة يتعارض مع ماهية المجتمع المدني كإطار لخيار الإرادات، ويتعارض مع فكرة المواطنة كوصف موضوعي عقلي عام ومجرد.

وبيان ذلك أن الدولة لا تستطيع أن تذيب الفرد، ولا يجوز لها أن تمتد بسلطاتها إلى تلافيف الضمير، وحركة العقل وقديماً قيل: لقد أراد "روبسيير" أن يقيم الفضيلة، فأقام الرعب.

والدولة ليست فعلاً سلطوياً معلقاً في الهواء، بل حقيقة موضوعية تنبع من الجماعة وروحها وتعبر عن تطلعاتها وآدابها وقيمها، وهذه هي الشرعية الحضارية

[1] – قد أخلته في مناقشة ورقة العمل السابقة، مجلة المستقبل، عدد/200/لعام 1995.

التي تترسمها الشرعية القانونية، وفي ذلك يقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسة))[1].

والحكومة ليست إلا جهاز في خدمة فكرة من نتاج الأمة، والأمة لا الحكومة هي التي تمتلك الصفات الأساسية والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، وكل ما تفعله الحكومة صيانة هذه الخصائص والادعاء بتملكها.

وتظل ثقافة الشعب فوق الحكومة، وإن كانت السلطة تحاول أن تكيف هذه الثقافة على هواها فتشوهها وتحرف معناها... ذلك أن ثقافة الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين أو حكم المتزمتين، وهذه الثقافة وليدة التجاوب مع صور الحياة ومع حبّ الأرض والسماء ومع قيم الحب والرفعة ومع نداء الضمير ومع المسرات والأفراح ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، إنها تجربة الإيمان.

(وقد تتعرض الجماعة لخطر شديد، ولكن الخطر الأشد أن تغتصب السلطة ثقافة الأمّة وتسيطر على حياة الجماعة، وتكتم أنفاس الناس وتعيد حرياتهم بأن يختلفوا لمعتقداتهم وآرائهم وطرق تفكيرهم وأساليب حياتهم)[2].

والسؤال المطروح هو: هل إن التطبيع يراعي هذه الأصول، أم أنه سيعطل حركة المجتمع، ويتطاول إلى التحديد القسري لمساراته نجد الجواب على ذلك في المعاهدة الأردنية الإسرائيلية التي لم تكتفي بتقنين منع الاعتداء على إسرائيل، بل

---

[1] – ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1986، ص301.

[2] – روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ص245.

سارت شوطاً واسعاً في إطار السياسة على حساب القانون لتتغلغل في تلافيف الوجدان، وتتدخل في مسائل هي من متعلقات الرأي والفكر والثقافة.

لا أدلّ على ذلك ما نصت عليه المادة الرابعة من الاتفاقية إذ بمقتضى هذه المادة يقع تحت طائلة العقاب كل من يعبر عن رفضه للاتفاقية سواء بالمشاركة في ندوة أم بالكتابة أم بالصحف بل بمجرد المشاركة الجماعية أو الثنائية)[1].

9- **المرتكز التاسع**: إذا كان هكذا الموقف التخاذلي للسلطة العربية في التطبيع، فإننا لا نعدم وجود تخاذل من قبل بعض المثقفين مروجي التطبيع، فهؤلاء لا يكتفون برفعه شعاراً سياسياً، بل لا يتوانون عن تشويه الارتكازات المعرفية الثقافية لأمتنا، وفي سبيل ذلك يعملون ما يلي:

أ- يندفعون إلى خلق حال ما من التوضع اليهودي التاريخي على أنه فعل مستقل قائم في البنية الإحداثية للمنطقة العربية، وهكذا يتكلمون عن هوية يهودية وأسطورة يهودية وميثولوجيا يهودية في الوقت الذي لا يتوفر فيه نقطة تأسيس واحدة لمفهوم الهوية لدى اليهود، أو ليس المخيال الاجتماعي، ولا الذاكرة الجمعية، ولا اللغة ولا التاريخ الجغرافي، ولا الجغرافيا التاريخية واحدة لدى اليهود ...حتى المفاهيم الثيولوجية المبثوثة في أسفار العهد القديم هي نتائج سرقة سطو مكشوف ميثولوجيا من أساطير المنطقة العربية، ومن ثم فإن طرح مفهوم الهوية اليهودية، على أنه فعل متكون قائم في التاريخ هو نقطة الانطلاق[2].

---

[1] – هذا القول للمفكر العربي الوحدوي حمد الفرحان/الأردن/صحيفة العربي، القاهرة، العدد/75/لعام 1996، ص9.

[2] – مقال الدكتور جمال الدين خضور: السلام والتطبيع الثقافي، ص 119.

الانطلاق باتجاه تشوبه الحدود الدنيا لقراءة المنظومة الثقافية المعرفية كبنية تكوينية لأية أمة من الأمم.

ب- إضفاء سمة المجتمعات المتماسكة والمتكاملة تاريخياً على بنية الكيان الصهيوني بهدف إعطاء مشروعية الاستمرار لتكوين قائم في آلية النتاج الاجتماعي الطبيعي، هذا الرأي بعيد جداً عن تكوين الكيان الصهيوني الذي يشكل بنية عسكرية بعيدة عن صفات المجتمعات التاريخية.

إن التركيب الديمقراطي لذلك الكيان عسكري وجملة العلاقات الناظمة عسكرية بحيث يتعذر اجتماعه لمقولات الصراع الاجتماعي من ناحية كما يتعذر نتيجة ذلك إيجاد خطوط فصل بين سلطته السياسية وبين تكوينه الاجتماعي ومثقفيه وبالتالي فالكل يتماهى في تكوين عسكري عنصري يصعب اختراقه بشروخ أفقية بينة، يضاف إلى ذلك ارتباطه العضوي بالمركزة الامبريالية، بحيث يتحول ضمن علاقة الاختراق بالمركز إلى تكوين مركزي يتمحور حول أطراف تدور حوله باتجاه مركزيه، وهذا ما يقصد به من منظومة الشرق الأوسط المتممة للعولمة الأمريكية.

ج- نشوء مفهوم الهوية القومية العربية كمنجر تاريخي قائم على الزمان وتشويه الهوية الوطنية العربية كسيرورة قيد الانجاز وكركيزة لدولة عربية واحدة تشكل الطموح الأرقى للمشروع النهضوي العربي، وذلك بإهدار المقومات التكوينية الصلبة للهويتين واستبدالها بالمكونات الميثولوجية أو الدينية أو المذهبية لتصبح متقاربة تكوينياً مع الهوية اليهودية الصهيونية.

وليس صعباً على المتتبع لاكتشاف السطو الذي قام به هؤلاء الغرباء على المنطقة: على أساطيرها، لغتها وتاريخها، وهذا ما يؤكده الدكتور سيد القمني، بأن هؤلاء لم يسرقوا قيمنا وأخلاقنا وأساطيرنا بل جغرافيتنا[1].

وهذا هو "جيمس هنري برستد" في كتابه **فجر الضمير** يؤكد أن الكنعانيين كانوا قد اجتازوا مرحلة النمو المتحضر لمرحلة زمنية تبلغ من ألف سنة قبل أن يغزو العبرانيون البلاد، وقد عرفنا من النقوش التاريخية البابلية والمصرية أن سلسلة السطو على ميثولوجيا وأساطير ومعارف المنطقة العربية من التوراة لا حدود لها، يقول المذكور: ((نصائح إلى "مارى مارع" من الميثولوجيا المصرية هي نفسها سفر صموئيل وسفر الأمثال، والأمر نفسه بالنسبة لمفهوم العدالة الفرعونية المبثوث في سفر ملاحي، واليهود كانوا على علم بأنشودة اخناتون العظيمة لإله الشمس، وهي قريبة من سفر المزامير، ولذلك كانوا على علم بحكم الحكيم المصري "آمن موبي" القريبة من سفر أرميا والمزامير والأمثال بصورة تكاد تكون حرفية))[2].

وقريب من ذلك ما أكده الباحث اليهودي المتميز إيغار لستر، لجهة سطو اليهود على تاريخ وميثولوجيا المنطقة العربية[3].

انطلاقاً مما تقدم ينبري الدكتور الخضور للتصنيف لضروب المثقفين العرب الذين أيدوا التطبيع ثم المسوغات التي اعتمدوها[1].

---

[1] – مقال الدكتور جمال الدين خضور: السلام والتطبيع الثقافي، ص12.

[2] – جيمس هنري برستد: فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، ص372.

[3] – إيغار لستر: الماضي الحي، ترجمة شاكر ابراهيم سعيد، إصدار الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1954، ص142.

الواقعية: وذلك بتكريس الهزيمة وفلسفتها، ومن ثم فهذه الفئة تحمل وعياً غير مطابق لواقع أمتنا، وعياً زائفاً مبعثراً متعثراً بعيد كل البعد عن ضمير أمتنا، أمة التحدي، والمجابهة ونحمل النكبات، لذلك فالأفضل تسمية هذه الواقعية بالوقوعية والتزوير.

اكتشاف الآخر: وهذا يعني أن هؤلاء المثقفين يعتبرون الصهاينة/آخر/بعد أن احتل ما احتل، واعتدى ما اعتدى وبعد أن امتلأ رأسه عنصرية وعتواً واستكباراً في الأرض.

التيار الرمادي: تيار الانتظار، ويضم هذا التيار المثقفين الذين لم يحددوا موقفاً معيناً[2].

تيار الاصطفاف الكامل في نسق العدو: ويتزعم هذا التيار القاضي "سليم تقلا والشاعر نبيه سرحان ومخرج مسرحية روميو وجولييت فؤاد عواد والشاعر الفلسطيني كريم شتور" صاحب فيلم المرضعة ومخرج الفيلم "علي نصار والشاعر أدونيس والروائي أميل حبيبي".

بناء الاحتكار: ويمثله يوسف السباعي الذي رافق أنور السادات إلى القدس، وثروت أباظة الذي اجتمع بشكل شخصي ومغلق مع إسحاق نافون[3].

تيار العولمة: ويتمسك بأن العالم أصبح قرية صغيرة، ويتمثل هذا التيار "لطفي الخولي"، ومجموعة من السينمائيين في المغرب العربي ومصر وأمثال "بلقزيز،

---

[1] – د. خضور: السلام والتطبيع الثقافي، ص12.

[2] – المرجع السابق، ص7 و8 و9.

[3] – المرجع السابق، ص123.

ومحمد عبد العزيز، ومحمد أولاده مهند وحسام الدين ومصطفى وشريف المصري".

10- **المرتكز العاشر:** يتساءل الأستاذ "معن بشور" قائلاً: ((إذا كانت مصر مستهدفة بالتهميش والتفكيك الثقافي، فكيف حول الحل بالنسبة للدول العربية الصغيرة، هكذا يصف الأستاذ بشور هذا التطبيع بالعدواني، التفكيكي وليس بالسلمي، وهو تطبيع يبتدئ بالمدخل السياسي كغطاء لينتهي مطافه بالثقافي في صيغة الاختراق)).

والرد عند "الأستاذ بشور" يتجلى في ثقافة الانطلاق كبديل لثقافة القهر، وقام تلك الثقافة التنمية البشرية بكافة أبعادها ومظاهرها، لسبب بسيط هو أن القوة في الجامعات، وليس في الثكنات.

ويلقي "الأستاذ بشور" الضوء على الدور الذي تلعبه قضية القدس في مواجهة التطبيع، يلقي الضوء على المغالطة الكبرى، ألا وهي ازدواج الثقافة المسيحية واليهودية، وبالعكس يدلل بأن جذر الثقافة الأوروبية، يمتد إلى حضارة أمتنا، وأن بإمكان المسيحيين الشرقيين أن يلعبوا هذا الدور المعاكس للعلاقة المسيحية – اليهودية[1].

وإذا كان "الأستاذ بشور" يذكرنا بالدور الذي تسعى أن تمثله إسرائيل في منطقتنا، ألا وهو أنها عقل المنطقة.

فهو الآن نفسه، يدلل بأهمية الثقافة العربية وقتها الذاتية وفرادتها، ويضرب المثل على ذلك في فشل إسرائيل بتدمير الثقافة الذاتية لأهلنا في فلسطين المغتصبة.

---

[1] – معن بشور: بعنوان السلام والتطبيع الثقافي، ص7 و8.

11- **المرتكز الحادي عشر:** يجب ألا نخجل من الحقيقة والواقع، أي من وجود بعض الثغرات في بنيتنا التحتية كنقاط ضعف قابلة للاختراق، وهذه النقاط كما حددها الأستاذ حسن إبراهيم حسن هي:

أ- **القطاع الذي يرى خلاصه في اللحاق بركب الغرب،** حتى لو قاده إلى الجحيم، فقد شهد هذا القطاع عصر تدشينه على يد السادات وكامب ديفيد، وأمثال السادات كثر في أمتنا من ذلك حاشية السلاطين من مطبلين ومزمرين.

إذاً فالمنتمون إلى هذا القطاع هم جميع أولئك الذين انتهجوا نهج السادات وقد سقطت البراقع عن وجوههم بعد أن أعمى السادات عيونهم بريق الصهيونية والغرب.

ب- **القطاع الثاني:** وهو الذي يقف بشراسة في وجه المشروع الصهيوني، وقد أثبت أنه لا أحد يستطيع قهره، وبرهة أن المشروع الصهيوني لا يمكن تمريره على أمتنا بعد أن وصلت المواجهة إلى ذروتها، وبعد أن رأى المواطنون في مصر انهيار أحلامهم في الوعد الأمريكي، أن خيبة الأمل التي جناها كل من أمل في المشروع الأمريكي خيراً، تنعكس في تصرفات الشارع المصري، فها هي مجلة روز اليوسف «على سبيل المثال» تنشر في عددها 3472 تاريخ 1995/1/2 مقالاً بعنوان **سقوط الحلم الأمريكي في مصر**، الأمر الذي حدا الرئيس الأمريكي أن يطلب من سفارة بلاده في القاهرة تقريراً مفصلاً عن مسرحية (ماما أمريكا) التي رأى إعلانات الدعاية لها أثناء زيارته لمصر، ولقد أشارت مجلة روز اليوسف إلى تحقيق بقلم وائل الأبرش يوحي عنوانه التالي بمضمونه: جرائم على جواز سفر أمريكي-حوادث الأميركان بين الأيدز.

ج- **القطاع الثالث**: وهو القطاع الذي يضم من لا يمثلون رأياً له اتجاه واحد وثابت وشامل، وبالتالي فهذا القطاع من الميوعة بحيث يصعب تصنيفه والحكم عليه، وفي إطار هذا القطاع نجد ضعف الثقافة والقدرة على التحليل، كما نجد من يرغب في تمييع الأمور وحصرها في التسلية، وتمضية الوقت وهناك من ينتظر النتائج هناك، المحيط في حياته المتردي في ظروف معيشته، وهنالك المنتظر للنتائج... إلخ، وبالطبع لا يمكن السيطرة على هذا الحكم الجماهيري الضخم في هذا القطاع الأخير مشروع قومي حضاري يعيد إليه ما فقد من الثقة وفقدان البوصلة والتوازن.

12- **المرتكز الثاني عشر**: لا علينا أن نخاف من التطبيع فحسب، بل أن نخاف من الفقر والجور والجهل والأمر وسياسات التفرد والانقسام والفردية وحب السلطان وسياسات التجهيل وامتهان الإنسان، والفكر والثقافة ودفع العلماء إلى الهجرة والباحثين إلى البطالة والجمود والتسبيح بحمد السلطان.

13- **المرتكز الثالث عشر**: إن سبيلنا إلى مقاومة التطبيع هو الدرع الواقي والمضاد الحيوي (انتيبوتيك) لكل غزو ثقافي.

لقد أثبتت كافة العلوم، لا سيما علم البيولوجيا، أن العدو لا يستطيع أن يخترق الحمى إلا من خلال بنيته الداخلية الهشة، وأسلوب عمله وتركيبه.

وهكذا دلل أحد المفكرين بقوله: دعني أدون عادات الأمة، ولا يهمني بعدئذ ما تفعله السياسة.

وهذا ما أكده مفكر آخر بقوله: ((السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي مبادئ الحياة)).

وقريب من ذلك قول "بوتول": ((إن سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد)).

وقول آخر: ((السياسة هي تقنية الواقع، أو هي محمولة على فيزيائه كما أن علم الاجتماع هو فيزياء الظواهر الاجتماعية)).

إن المواطن العربي العادي هو صانع العروبة وحارسها وحاميها إلى التقدم وعملقته هو عملقة هذه الأمة، وهو بالتالي العجلة التي تدور عليها أحداث أمتنا ونهوضها وانتكاسها، وأن قتل المواطن هو قتل الأمة وأحياؤها هو إحياؤها.

وعلى هذا الأساس فامن أمتنا في تنمية حياتنا ونموها، وفي ذلك يقول ماكنامارا وزير الدفاع الأمريكي الأسبق: ((أن الأمن القومي يقوم على التنمية وإن أمة غير نامية لا يمكن أن تكون آمنة))، هذا الربط بين الأمن والتنمية يؤكده القرآن الكريم بقوله: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة/**127**.

وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ قريش/**4**.
والخلاصة أن التحصن السيوسيولوجي (الاجتماعي) الثقافي لأمتنا عبر العض بالنواجز على منطقنا الشعبي وموقع حماسنا واعتزازنا الروحي وتمسكنا بأدبنا وفولكلورنا، وموسوعتنا الثقافية ورأسمالنا الرمزي وجمالياتنا ومحوريتنا الأخلاقية، وبحبنا الرفيع للحياة والأرض، بأهازيجنا وأفراحنا، فهذه النواهض والفعاليات والديناميات هي القلاع الحصينة، والروافع الأساسية للتقدم، وبالتالي لمقاومة التطبيع.
وإذا تمسكنا بهذا النهج استطعنا القول مع الدكتور خليل أحمد خليل بأن التطبيع مجرد أسطورة لأن المواطن في أمتنا يملك سلاحين: سلاح الإيمان الإسلامي،

وسلاح اللسان العربي، وبهذين السلاحين أخفق التطبيع الصليبي، عندما استل السيف العربي من غمده الإسلامي.

14- **المرتكز الرابع عشر**: ما هي مساحة التفاؤل والتشاؤم في راهننا ومستقبلنا؟

يجيب عن ذلك الأستاذ "حسن إبراهيم أحمد" من خلال دراسة قيمة تُجتزئ منها الأسس الآتية[1]:

أ- **الأساس الأول**: ويكمن في الثقة في الاتجاه الذي يواجه المشروع الصهيوني من منطلق رؤية قومية تقدمية، فقد أثبت جدارته في تحليل الواقع والتضحية في سبيل المواقف، وهو الأمر الذي تجده في شهادات مجموعة من الأدباء، والمفكرين المصريين قدمتها مجلة الكفاح العربي في عددها/851/تاريخ 1994/12/26، حيث تفسح تلك الشهادات الإصرار المتخذ على عدم بناء علاقاته مع إسرائيل، ورفض ما يسمى التطبيع، والمطالبة بطرد أي أديب مصري يتصل بإسرائيل، ويتعامل معها من اتحاد الكتاب المصريين وفرض القيود على التعامل مع العدو.

وهناك منظمات عربية يقودها مفكرون لهم حضورهم الكثيف في المجتمع، وقد شُكلت لمواجهة التطبيع للجنة الدفاع عن الثقافة القومية التي تترأسها الدكتورة لطيفة الزيان من مصر ولجنة المقاومة الغزو الثقافي الصهيوني التي شُكلت في لبنان.

ب- **الأساس الثاني**: وينطلق من الثقة بالحس الجماهيري العفوي الذي صاغته التربية والتوجيه وأثبت أنه عصي على التدجين والاختراق.

---

[1] - مقاله الموسوم بعنوان: حول أدوار التحولات الثقافية العربية، مجلة الفكر العربي، عدد/78/لعام 995، ص4.

ج- **الأساس الثالث**: وتقوم على الثقة بأن الاقتصاد العربي سيصعد إلى مستوى المواجهة لدى احتكاكه باقتصاد يريد ابتلاعه.

ث- **الأساس الرابع**: المجتمع الإسرائيلي يقوم على الحاخامات والجنرالات، فهو مجتمع عسكري في مناطه وتكوينه وأهدافه، وبالتالي فالسؤال يثور عن هذا المجتمع في ظلّ السلام المفترض، أي ما هو مصير الذئب فيما لو قلمنا أنيابه وأظافره.

ت- **الأساس الخامس**: إن الفكر التقدمي العالمي —وبعد زوال الاتحاد السوفيتي- لا يزال يتوهج تحت الرماد، وإن إشعاعاته تبعث الفنية بعد الأخرى على أسس أكثر عقلانية وديمقراطية.

15- **المرتكز الخامس عشر**: هذا التفاؤل الذي يوطن النفوس، ويصوب حركة حياتنا لا بد له من مشروطية اجتماعية، أو حامل اجتماعي عقلي وقيمي وروحي، وهذا الحامل هو الجماهير العربية المتسلحة بمشروع نهضوي أساسه الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة، وبنا نجدد الخيار الحضاري ومؤسسات الدولة والمجتمع، ومناط أمره القيم الروحية النابعة من الأديان وميثاق حياته المرأة المثقفة المؤمنة العاملة البعيدة عن التقليد والابتذال وذات الحياء، والوقار باعتبارها واهبة الحياة.

المسألة الأولى والأخيرة: أن يكون لنا وعي ورسالة ومشروع يدرجنا في التاريخ، ويدفعنا لامتلاك ناصيته، وبالمقابل فالخطر الكبير أن تسير وراء أذناب البقر (حديث شريف) [1] أي أن نبقى في حالة خواء وموت، حالة بيولوجيا، جسد من لحم ودم له خوار يأكل كما تأكل الأنعام، وشر الدواب عند الله الصم والبكم الذين لا يعقلون.

---

[1] - قال رسول الله ﷺ: ﴿إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمْ الْجِهَادَ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ﴾.

هذا ما أدركه "المغيرة بن شعبه" في حواره مع رستم القائد الفارسي في معركة القادسية، حيث انتصب المذكور مدللاً بكل ثقة قائلاً: ((لقد أصبحنا أصحاب دعوة ورسالة)).

وهكذا استمر انطلاقنا عندما استمررنا في تمثل هذا الوعي المنطلق نحو الأمام، نحو اقتحام التاريخ وامتلاك ناصيته وتحويل اتجاهاته.

على هذا الأساس غفرت الجماهير للراحل الكبير عبد الناصر بعض أخطائه على أساس أنه يعبر عن ضمير أمتنا في جهده لإدراجها في حركة التاريخ الصاعد، وعلى أنه كان يقود سفينة حياتنا إلى شاطئ الأمن والرفاه والتقدم الإنساني.

16- **المرتكز السادس عشر**: ويتعلق بتصور الإسرائيلي للسلام، وما هو نطاق هذا السلام الإسرائيلي وحدوده، وهل يدخل في ذلك أمر التطبيع.

تظهر استطلاعات الرأي العام الإسرائيلي بأن الكتلة الأهم من الإسرائيليين، تبلغ 35بالمائة من مجموع السكان تعرف السلام المقبول على أنه اللا حرب وتوقيع معاهدة توفير ضمانات أمنية.

ولقد فضل 18بالمائة من الإسرائيليين سلاماً يتضمن بالإضافة إلى مكونات الفئة السابقة تبادل السفراء مع البلدان العربية.

أما الإسرائيليون الذين اشترطوا إضافة إلى ما سبق اشتراطات تتعلق بالتطبيع مثل التبادل التجاري والسياحي أو أكثر من ذلك أب التقارب العاطفي مع شعوب المنطقة الأخرى، كان نسبتهم لم تزد على 38بالمائة ومصدر الغرابة في هذه

البيانات هو أنها توضح إن الإسرائيليين ليسوا متحمسين للتطبيع مع العرب بأكثر من تحمس العرب له[1].

وهنالك استثناء على ذلك، ويتمثل في السلام مع مصر، إذ الكتلة الأكبر من الإسرائيليين ترى أن الحدّ الأدنى للسلام مع مصر يجب أن يتضمن علاقات التبادل التجاري والتعاون السياحي وعلى الرغم من أن السلام الذي يريده الإسرائيليون ليس بالضرورة من نوع السلام الدافئ الذي تتحدث عنه إسرائيل الرسمية، إلا أن القسم الأكبر من الإسرائيليون يعتقد أن نوع السلام الذي يريده العرب يقتصر على الحدود الدنيا جداً من الالتزامات والعلاقات مع إسرائيل، وأنهم «أي الإسرائيليون» يريدون سلاماً أكثر دفئاً من ذلك الذي يريده العرب[2].

واستناداً إلى ما تقدم يكون من الخطأ التعامل مع التطبيع باعتباره أمراً له أهميته القصوى لدى الإسرائيليين[3].

ولا أدلّ على ذلك أن التحولات والتفاعلات التاريخية والاجتماعية والثقافية تتجه في إسرائيل نحو التعصب والانغلاق والانكفاء حول الذات والاستعلاء، وكل هذه

[1] - جمال عبد الجواد في تعليقه على كتاب Asher Aria حول اتجاهات الرأي العام الإسرائيلي تجاه الحرب والسلام، مجلة المستقبل العربي، عدد/218/، لعام 1997، ص144.

[2] - المرجع السابق، ص144.

[3] - المرجع السابق، ص144.

الأمور تتعارض مع أدب الحوار وأخلاقيته وروحه، تلك الروح التي تعني التواصل واحترام الآخر والاعتراف به[1].

وكي تدلل بهذه الفكرة الأخيرة (انغلاق الشعب الإسرائيلي) وجدنا من المناسب تقديم عرض للتاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري لمجتمع اسرائيل، عرض يقوم على الحفر التكويني والتركيبي لهذا المجتمع وما يجوز فيه من اتجاهات وما يتخلله من قوى وفاعليات.

[1] - أكد الدكتور بشارة عزمي (نائب في البرلمان الإسرائيلي ورئيس الحزب الديمقراطي) في المقابلة التي أجراها معه التلفزيون العربي في 1997/12/31، إذ هنالك حدثنا عن التطبيع في الشارع الإسرائيلي، لكن هذا الحديث لما يتأطر سياسياً.

نظرة موجزة عن تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي والديني في إسرائيل

لا حاجة للتأكيد بأن حزب العمل «إبان نشوء دولة إسرائيل» هو الذي أعطى التفسير للصهيونية والدولة والمجتمع.

ومع ذلك لم يعد هذا التفسير هو السائد بسبب بروز عدة إيديولوجيات أهمها إيديولوجيا "جابوتنسكي"، فقد استقطبت تلك الإيديولوجيا الشمولية المتحمسة عبر الفترات التي صعد فيها حزب الليكود الحكم/1977- 1981 و1988 و1996/، ولقد حدث ذلك نتيجة العديد من السقطات التي وقع فيها حزب العمل أثناء حكمه لإسرائيل في ظل مبتغاه مثل هيمنة الحزب، بحيث أصبحت هناك حالة من الاستقطاب الإيديولوجي الحاد داخل إسرائيل، تبدو في الظاهر وكأنها تتمحور حول خلافات بشأن قضايا الأمن والكفاح من أجل أرض إسرائيل الكبرى والاستيطان اليهودي في الضفة الغربية، والوضع المستقبلي للأراضي المحتلة في حرب 1967 والسلام مع الدول العربية[1].

لكنها تدور حول تجديد هوية الدولة، وتعكس خيبة الأمل، لأن المجتمع الإسرائيلي عجز حتى الآن عن تحقيق الرؤية الشمولية التي أدعى تحقيقها لتكون مثلاً للعالم.

---

[1] – د. رشاد عبد الله الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، عالم المعرفة، عدد/224/لعام 1997، ص14.

ويعبر عضو الكنيست "شلومو بن عامى" (حزب العمل) والأستاذ بجامعة تل أبيب عن هذه الظاهرة التي تعم المجتمع الإسرائيلي بقوله: ((إن هذا المجتمع الذي أنشأه الآباء والمؤسسون من الصهاينة على أن يكون بوتقة جديدة يمتزج فيها مختلف الثقافات واللغات، تحول إلى مجتمع متعدد الأعراف والثقافات والطوائف)).

لقد تغيرت وتفتت الصورة الأسطورة المأمولة ليحل محلها صور أخرى جديدة لكل منها شرعيته...بين اليهودي والعربي والمتشردين دينياً (الحربوي) والقوميين الدينيين وغيرهم ممن تمتد جذورهم إلى أصول عرقية مختلفة، مثل السفارديم والأشكيناز والمهاجرين الروس والأثيوبيين وغيرهم، وقد أدى هذا التفتيت إلى تشرذم المجتمع بين ثقافات وطوائف مختلفة، ومهمات متباينة، وبين مواقف متضارعة تجاه صورة الدولة اليهودية[1]، وهذه الانشقاقات «على حد رأي ابن عَمي» توصل لحدوث انفجارات عنيفة داخل المجتمع.

وإذا كنا بصدد مناقشة أبعاد الطرح اليهودي للهوية في إسرائيل على ضوء الثقافة السياسية، فإننا ندلل بادئ ذي بدء بأن هذا الطرح ينقسم إلى عدد من الهويات الفرعية اثنتان منها متضافرتان متشابكتان ومثقفتان.

في العديد من الرؤى والتوجهات والهداف، والثالثة هوية فرعية تعبر عن تيار أصبح قائماً بذاته داخل المجتمع الإسرائيلي، وهي الهوية الطائفية السفارادية، والرابعة

---

[1] – شلومو بن عمي: الشعب ضد الدولة، صحيفة معاريف 1996/1/22، ص24.

هـي هويـة قائمـة أيضـاً بـذاتها تعبر عـن التيـار الـدين داخـل إسـرائيل، وفيمـا يلـي تعريف مبسط بهذه الهويات[1].

1- **الهوية اليهودية الإسرائيلية العلمانية**: وتعبر عنها الصهيونية القومية التي تجسدها قوى اليمين الصهيوني التطرف في إسرائيل.

2- **الهويـة اليهوديـة الدينيـة القوميـة**: وتعـبر عنـها الصـهيونية الدينيـة القوميـة المتطرفة وتجسدها حركة جوهر أيمونيم، وقوى الاستيطان اليهودي في المناطق المختلفة.

3- **الهوية اليهودية الطائفية السفارادية**: ويجسدها السفارديم داخل إسرائيل كقطاع يبحث عن دور فاعل داخل المجتمع الإسرائيلي.

4- **الهويـة اليهوديـة الدينيـة**: وتعـبر عنـها الأحـزاب الدينيـة السياسـية والقـوى الدينية غير الحزبية التي تقف موقفاً معادياً من الصهيونية العلمانية، ومن دولة إسرائيل، بالإضافة إلى ما أشرنا إليه عن التضافر بين الهويتين الفرعيتين الأولى والثانية فغنه ينبغي الإشارة إلى الطرح الفرعي اليهودي الإسرائيلي العلماني للهوية، ليس هوية إسرائيلية خالصة، كما أنه ليس هوية يهودية خالصة، بل هو خليط من العنصرين اليهودي والإسرائيلي حيث يمكن أن يغلب عليه أحد العنصرين على الآخر[2].

[1] – د. رشاد عبد الله الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص211.

[2] – المرجع السابق، ص 211.

كذلك فإن الهوية اليهودية القومية ليست دينية خالصة وليست قومية صهيونية أوقف منظورها الجديد للصهيونية، إذ يمتزج فيها العنصرين، وقد يغلب أحدهما على الآخر، وفي بعض الأحيان، أما الهويتان اليهودية والسفاردية واليهودية الدينية فهما هويتان يهوديتان الأولى منها تجسد تيار التقليدية الدينية، والثانية يهودية خالصة لا تتداخل معها أي من العناصر الصهيونية أو القومية[1].

هذا التخطي داخل المجتمع الإسرائيلي حدا بعضهم للقول بأن هنالك حرب ثقافية، بين الجمهور الديني والجمهور العلماني، بل دلل بوجود شعبين لا شعب واحد، الشعب الأول يؤمن بالديمقراطية والاتجاه العلماني، والشعب الثاني يمثله المعسكر الديني الذي بدأ يقتحم أسوار المعاقل العلمانية، ولا يؤمن بالديمقراطية باعتبارها مستوردة من الغرب الكافر، وتجدر الإشارة إلى أن الانتظار السابق الذكر بالتساوي لأن نتنياهو لم يفز على شمعون بيريز إلا بنسبة بسيطة لا تتجاوز 1بالمائة، ويؤكد "بوعز عفرون" أن الصهيونية المسيحانية التي سيطرت على الدولة منذ حرب/1967/تتآمر على أسس الأخلاقية وأن ذلك شبتائية جديدة نسبة إلى آخر المسحاء الكاذبين "شبتابن نسقي"[2].

وفي نظره كان لحرب/1967 و1973/أبرز النتائج في إشكالية الهوية، ليس بالنسبة لوجهة نظر تاريخ الدولة والإيديولوجيا الصهيونية، بل أيضاً بالنسبة لمغزاها لا بالنسبة لليهود في العالم، وكان أبرز نتائج هاتين الحربية غروب الصبار الأسطوري، وفقدان الإسرائيلي لثقته في قوته، وفقدان الثقة في النفس وبداية

---

[1] - د. رشاد عبد الله الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص 211.

[2] - المرجع السابق، ص 221.

أزمـة الهويـة الإسـرائيلية، لقـد فقـد ابـن الشـمس (اصـطلاح كـان يطلقـه الشـعراء الإسرائيليون على الصبار) الآفاق الآمنة، وعاش الحرب باعتبارها كابوساً وجودياً دون أن يعـرف مـا إذا كانـت هنـاك حـرب أخـرى، ومتـى سـتقع، وأصـبح الشـاب الإسـرائيلي ينظـر إلى الحـروب باعتبارهـا أحداثاً حاسـمة، سـواء بالنسـبة لمصـير اليهود ككل، أم بالنسبة لمصير حياته هو[1].

وكان من أهم النتائج الحاسمة لحرب/1967/شيوع الإحساس العام بأن هـذا الانتصـار تـم بمسـاعدة معجـزة وعنايـة إلهيـة، وكانـت بدايـة لظـاهرة جديـدة طفـت علـى سـطح الحيـاة السياسـية في إسـرائيل، هـي ظـاهرة اسـتخدام المبررات الدينية، وبروز نزعة دينية من نوع معين هـي الدينية القومية أو القومية الدينية[2].

ولقد شمل هـذا الإحسـاس الجمهـور المتدين وقطاعـات عريضـة مـن العلمـانيين، وبصـفة خاصـة مـن الصـباريم (اليهـود مـن مواليـد إسـرائيل) الـذين شـاركوا في الحـرب، انفعلـوا بمشـهد رفـاقهم لـدى بكـائهم أمـام حـائط المبكـى بعـد احـتلال القدس.

ويعبر "أورون بـاثير" عـن هـذا التحـول بقولـه: ((بينمـا كـان الإحسـاس الشـائع لـدى الإسرائيلي، بأنه إسرائيلي وبعد ذلك يهودي فإنه التوجه الجديد أصبح في اتجاه يهودي أولاً وبعد ذلك إسرائيلي)).

وإذا كان مسعى الصهيونية الرسغية هو الاندماج والسعي نحو التطبيع مـع العـالم، وتحويـل اليهـود في دولـة إسـرائيل إلى شـعب مثـل سـائر الشـعوب، فـإن قطاعـات

---

1 - د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص 222.

2 - المرجع السابق، ص 222.

واسعة من المجتمع الإسرائيلي بعد حرب 1967، أصبحوا يبرزون التوجه القائل: العالم كله ضدنا، من خلال تفسيراً لنا عقلانية، أو أحياناً مثالية لمقولة الشعب يقيم بمفرده، ولن يحسب بين الأمم عبر اليهودية سواء على المغزى الديني أم غير الديني.

وكان المصدر الرئيسي الذي يرتكز عليه أصحاب هذه المقولة هو الصراع المتواصل مع العالم العربي، والذي أصبح عنصراً مركزياً من عناصر تحديد الهوية، فقد تمسك قطاع كبير من المجتمع الإسرائيلي بمبدأ أن هذا الصراع غير قابل للحل، وأن العداء العربي لن يتوقف، وقد بدأ الناس في إسرائيل ينظرون إلى الدولة باعتبارها الوريثة لليهودي المكروه والمضطهد، ورفعت شعار (عيسى يكره يعقوب)[1].

ومقابل ذلك فقد انكشفت بعد حرب 1967، تخبطاً من اليهودية العلمانية بعنصريتها حركة العمل الإسرائيلية، ثم الصهيونية الليبرالية، وبذلك فقدت حركة العمل القوة على الحسم والمبادرة وثقتها بنفسها، وبدلاً من أن تصبح عنصراً حاسماً قادراً على إعادة التشكيل، أصبحت عنصراً ينساق وراء التطورات والأحداث، إلى أن حدث الانقلاب السياسي الأول عام 1977، الذي نقل دفة السيطرة إلى اليمين الصهيوني، ثم الانقلاب الثاني عام 1996، الذي أعاد 1996 إليه تلك الدفة.

لقد حاولت حركة العمل الوصول إلى سلام مع العرب مظهره قدراً من الانفتاح ورفع شعارات القيم العالمية، ولكن نبوءة أرض إسرائيل تغلغلت إلى داخل قطاعات كبيرة من الصهيونية العلمانية في حركة العمل، وفي الصهيونية الليبرالية.

[1] – د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص 223.

وبعد حرب 1973، ازدادت قوة التوجه القومي ذي الملامح المتطرفة الكازانوفية التي ترفض الآخر وترفض حقوقه والحوار معه، وكثيرة هي ملامح هذه الكازانوفية الصهيونية الجديدة، من ذلك على سبيل المثال إبراز عنصرا الاختلاف بين إسرائيل والعالم، والحاجة المتزايدة للكراهية ومعاداة السامية باعتبارها رئيسية في الإيديولوجيا الصهيونية القائمة على مقولة العالم ضدنا، ومن ملامح هذه النزعة المتطرفة المزيد من الكراهية ضد العرب بعامة والفلسطيني بخاصة، حيث أبدت استعدادها من خلال الغير، على (أرض إسرائيل الكاملة) لاتخاذ جميع التدابير الممكنة (الطرد –الترحيل) لحل المشكلة الفلسطينية، ولم تعد المناطق المحتلة مرد وسيلة من أجل الدفاع عن الدولة، وفق النظريات الأمنية، بل أصبحت وفق هذه الإيديولوجية، هدفاً مقدساً وتحولت صيغة الوعد الإلهي إلى برنامج سياسي ملزم.

هكذا ازدادت قوة التوجه المسيحاني في كل من اليهودية والصهيونية وهو الأمر الذي تجلى في ظهور وازدياد النفوذ المتواصل لحركة مثل (غوش إمونيم) التي تفجرت مع اندلاع حرب 1967، وما تبعها من سيطرة المشاعر الدينية والصهيونية داخل دوائر كانت تعتبر من العلمانيين حتى ذلك الوقت.

لقد اعتبرت هذه الحركة انتصار 1967، علامة على الخلاص الآخذ في الاقتراب، والتطلع إلى وراء حائط المبكى حيث خلاص شعب إسرائيل، وهو الشعب الذي اختاره الرّب ليكون شعباً مختاراً وشعباً يقيم بمفرده، وهكذا وضع رجال (غوش إيمونيم) أنفسهم، وفقاً للنظرة الخاصة بهم، في بؤرة التاريخ اليهودي.

ونظراً لأن اليهودية هي المغزى الرئيسي للعالم، ومجيء المسيح الخالص هو مفتاح التاريخ العالمي، فإنهم مسؤولون عن تنفيذ المسيرة الرئيسية للتاريخ العالمي.

ومن السمات الإيديولوجية (لغوش إيمونيم) المقت والكراهية لكل من ليس يهودياً، وليس لديهم في هذا الأمر فرق جوهري في النظر إلى سائر الأغيار، وهدف (لغوش إيمونيم) إقامة إمبراطورية يهودية خاضعة لسلطان الشريعة يستعبد فيها الأغيار على أيدي اليهود.

ولقد أصبحت هذه الحركة المعبر الأصيل عن الصهيونية بعد أن فقدت الأخيرة دواعي وجودها وتحولت إلى مارد أعمى لعنفوان القوة، وهكذا تحدثت (لغوش إيمونيم) عن الوهم الكامن في فكرة السلام إسرائيلي العربي، ومن الكراهية كذريعة للحرب والتوسع وفي نظرنا إن سطع الكلام تتحرك لتملأ قضاء الدولة العدو، وإن هذا النظام سيزداد حكمه يوماً بعد يوم، ودليلنا على ذلك الحوار الذي جرى بين "بن جوريون" والحاخام "أفراهام يشعب" الزعيم الروحي لأحورات إسرائيل، فهذا الحوار يكشف عن إرهاصات الصدام المبكر في دولة إسرائيل بين الدينيين والعلمانيين.

سأل "بن جوريون" الحاخام: ((كيف يعيش اليهود المتدينون وغير المتدينين معاً في هذه البلاد)).

إن علينا أن نتوصل إلى كل ما هو مشترك بين أجزاء الشعب، لأن هناك خطراً عظيماً ينذر بحدوث انفجار من الداخل[1]، أجابه الحاخام قائلاً: ((لقد جاء في الشريعة ما يلي: عندما يتقابل جملان وجهاً لوجه في طريق ضيق لا يتسع إلا لجمل واحد، فإن الأولية للجمل الذي يحمل أثقالاً، وعلى الجمل الآخر الذي لا يحمل أثقالاً أن يخلي له الطريق، ونحن المتدينين نحمل ثقلاً كبيراً في تعليم التوراة

---

[1] - د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص226.

وفي الحفاظ على الواجبات الدينية، والحفاظ على يوم السبت، وعلى الطعام الذي ينفق والشريعة، وكذلك وجب على الآخرين أن يفسحوا لنا الطريق[1].

ورد عليه "بن جورويون" قائلاً: وهل اليهود غير المتدينين لا يحملون أثقالاً...أليس استيطان البلاد ثقلاً كبيراً...إن اليهود غير المتدينين نهائياً يحملون في استيطان البلاد، وفي الدفاع عنكم))[2].

لقد عرضنا سابقاً للرأي القائل: بان هنالك حرباً ثقافية في إسرائيل، وأن هذه الدولة انقسمت عمودياً إلى شعبين، وهذا هو عين الرؤية التي أفصح عنها الحوار بين الحاخام و"بن جوريون"، والذي يبدو أن الجمل الذي يحمل التوراة استطاع أن يزحزح عن طريق الجمل الآخر، وهذا ما أكدته تداعيات الأحداث في إسرائيل، لا سيما وصول "بيجن" إلى السلطة وتتوج ذلك بانتخابات 1996، وهذا يعني أن الخط التاريخي الصاعد للمجتمع الإسرائيلي آخذ في التوجه نحو الفتنة بالمعنى الذي حدده الرسول محمدﷺ للمقت بأنه هبوط الإنسان عمودياً وترديه في مستنقع الضلال.

وليس عجباً أن يصور المفكر الصهيوني: "حرشوم شالوم" هذا المقت أصدق تصوير القول المذكور: إنني اعتقد أن كارثة عظمى ستحدث إذا ما قام الصهيونيون أو الحركة الصهيونية باستبدال أو طمس معالم الحدود بين المسار الديني المسيحاني، وبين الواقع السياسي- التاريخي.

أجل لقد اتضح لنا حزب العمل بسبب قصور الرؤية لديه حول الديمقراطية والعلمانية.

---

[1] - د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص226.

[2] - المرجع السابق، ص226.

وأخيراً حول الفضيحة الفلسطينية، الأمر الذي حدا اليهودي العادي بالرجوع إلى ذاته الداكنة يستنفزها ويستنفرها، بما استقر فيها من كراهية وحقد خلال التاريخ المظلم لليهود[1].

ولقد اتضح لنا أيضاً غروب الصبار والكنعانية كاتجاهات تستوحي الأرض، وتميل لخلق علاقات مع العرب، ويبدو أن سبب كل ذلك تلك الثقافة الداكنة التي يتحلى بها الشخص اليهودي العادي القاعدي والذي تربى وتنشأ على هذا الأساس، لا سيما بالنسبة لليهود والشرقيين.

ولا أدلّ على أهمية هذا العنصر الشرقي في إعادة ترتيب وتكوين الهوية اليهودية، أن عدد المهاجرين الذين نزحوا من الاتحاد السوفيتي للمدة من 1988- 1996 بلغ حوالي ثمانمائة ألف نسمة، فهذه الجرعة من التعصب لعبت دوراً كبيراً في ترجيح الكفة لصالح الليكود في انتخابات عام 1996[2].

ولعل النمو الديموغرافي لإسرائيل هو العنصر الحاسم في تفسير وجهة الحياة في إسرائيل لصالح التعصب والمقت، إذ أن عدد اليهود الشرقيين كان حوالي 15بالمائة عند قيام الدولة، إلا أنه بلغ 55بالمائة من السكان عام 1996.

وإذا كانت الصهيونية الدينية حتى حزيران 1967 تتسم بالاعتدال في السياسات الداخلية كالمطالبة بتطبيق تعاليم/الهالافاه/في قوانين وتشريعات إسرائيل، أو فيما يتصل بالسياسة الخارجية، وكانت مرتبطة دوماً سياسياً بالصهيونية السياسية

---

[1] – د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص226.

[2] – المرجع السابق، ص 224.

في إطار من التحالف التاريخي، فإن هذا الوضع تغير بصورة راديكالية بعد أحداث/1967/العاصفة، مما أدى في نهاية الأمر إلى حدوث تغييرات هائلة في الصهيونية الدينية، ثم إلى تغيير مواقفها ولجوئها إلى الائتلاف مع أنصار فكر جابوتنسكي- بيجن الذي يمثل اليمين الصهيوني، ومن هنا فقد أخفت الصلة بين الصهيونية الدينية والدولة في التغيير، وأضفى هؤلاء المتزمتون وزناً لاهوتياً على دعاوى التصحيحيين فيما يتعلق بالأراضي العربية المحتلة[1].

ويرى "يهو شافاط هوكابي" أن اليهودية التقليدية في السنوات التالية لحرب/1967/أخفت تغير من موقعها داخل إسرائيل، فبدلاً من الاكتفاء بالتبعية أخذت تطالب بدور قيادي، وتصر على أن تتبع السياسات الداخلية والخارجية من التشريعات الدينية، ومن ثمّ أصبحت القومية اليهودية المناضلة عاملاً مهماً للوصول إلى الهدف النهائي لليهودية، وهو الخلاص، وأصبحت العلاقة بين الدين والسياسة أكثر تآلفاً، فالدين لخدمة السياسة القومية والسياسة القومية لتنفيذ الوصايا الدينية[2].

وهكذا أصبحت الأحزاب اليمينية المتطرفة، وخاصة لليكود هي أقرب القوى السياسية إلى القوة الدينية التي يجمعها مبدأ التوسع الإقليمي...فالأحزاب اليمينية تسيطر عليها مفاهيم "جابوتنسكي" والرغبة في التوسع والمعاصرة، والأحزاب الدينية تتغلغل في مفاهيمها فكرة الوعد المقدس وإسرائيل الكبرى، والقيادة العسكرية تسيطر عليها مفاهيم الرغبة في الغزو وتخفيف استمرارية الصورة التي خلفتها حرب 1967.

---

[1] - د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص227.

[2] - المرجع السابق، ص227.

ولـذلك لم يكـن غريبـاً أن التقـت الأحـزاب الدينيـة مـع الـيمين الإسـرائيلي المتطرف الفاشيني وأن ترتبط بهما المؤسسة العسكرية في إسـرائيل، وهـو مـا شـكل انقلاباً في النظام الإسـرائيلي منـذ عـام 1977 انتقـل –مـن الصـورة الديمقراطيـة المعتادة إلى الصورة الفاشينية الواضحة وهذا التحالف يعود إلى الاتفاق في أهداف الحركـة الـذي يرتفـع فيجـب جميـع العناصـر ومسـتويات التعلعـل النفسـي لـيترابط حول مفاهيم الولاء للدولة العبرية[1].

ومعنـى هـذا أن ائتلافـاً حاكمـاً مكونـاً مـن الـيمين العنصـري الفاشـيني والأحـزاب الدينية الصهيونية، المدعومة من القوى الدينية غير الحزبيـة، مثـل "غـوش أيمـونيم وكاخ" وغيرهما وعلى غرار ما حدث إثر انتخابات 1996، مـن شـأنه أن يزيـد مـن اتجاهـات التوسـع الصـهيوني والسـعي نحـو تحقيـق إسـرائيل الكـبرى عـن طريـق الحـروب وتنميـة النزعـة العدوانيـة المرتكـزة إلى أصـول دينيـة، تـدعمها المؤسسـة العسكرية التي حلت محل المسيح المخلص في الفكر الإسرائيلي باستعدادها لتغتني به النعرة التأليهية للإسـرائيلي الـذي لا يقهـر، ومحاولـة فـرض الإرادة الإسـرائيلية على الوطن العربي[2].

كل ذلـك أدّى «علـى الصـعيد التشـريعي» إلى ازديـاد التوجـه الحربـوي (التشـدد في فرض أحكام الشريعة اليهودية) منذ نهاية السبعينيات.

ففي السنوات الأولى بعد أحداث النازية وقيام الدولة كان يبدو، وكـأن هنـاك دفعـاً لهذا التيار الحربوي، إلى هامش المجتمع اليهودي في إسـرائيل، وكذلك في الشـتات

---

[1] – د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص 228.

[2] – المرجع السابق، ص 228.

اليهودي، لأن المخزن البشري له تلقى ضربة مؤلمة، وكان من الصعوبة بمكان بالنسبة لوجهة النظر الحربوية التعامل مع المغزى الديني والعقيدي لأحداث النازية.

وقد تثبت المعسكر الحربوي من انتصار عدوه اللدود «الحركة الصهيونية» التي نجحت في إقامة دولة يهودية ذات سيادة، حيث كانوا يرون أن إقامة دولة علمانية في الأراضي المقدسة هو بمنزلة انتصار للكفر أو تصديق فاجع لفشل الدين[1].

ويرى بعضهم أنه في يوم 1995/11/4 (مقتل رابين) عاشت إسرائيل صدمة مماثلة لتلك التي أحدثتها حرب 1973، حيث تحطمت أسطورة الدولة الصهيونية، وتهاوت وحدة الشعب الإسرائيلي التي كانت ثمرة ما يسمونه الوعي اليهودي بشأن دروس الأحداث النازية، وثمرة للدروس التاريخية للحصار والعداء العربي، وعلى عكس ما جاء في الأساطير اليهودية التي تقول لا يجب لليهودي أن يؤذي يهودياً بدنياً أو يسفك دماً يهودياً.

وهكذا أصبح هناك انقسام حاد داخل إسرائيل وصفته الكاتبة الإسرائيلية "هو لامين" بأنه صراع بين المسيح والكنيست بين وجهة النظر التي تنادي بقدسيته، مصطلح اكتمال البلاد أو أرض إسرائيل الكبرى، وترى أن العصر هو عصر المسيح، ويرفع هذه القيمة على أنها قيمة أخرى، وبين النظرة التي ترى أن الجوهر الأساس هو قيام دولة يهودية ديمقراطية آمنة تقوم على سيادة القانون[2].

---

[1] - د. الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، ص 228.

[2] - المرجع السابق، ص 230.

ولا يخفى أنه بعد توقيع اتفاقيات أوسلو لم يكف الليكود عن الحديث عن أن هذه الاتفاقية خيانة للصهيونية، وبيع أرض إسرائيل وأنها بمنزلة انتحار قومي، الأمر الذي حدا رئيس حيبد (حبد) في فلوريدا بالولايات المتحدة للقول بأن رئيس الوزراء اسحق رابين هو بمنزلة عدو، ولذلك يحل عليه مبدأ (من يتقدم لقتلك اسبق واقتله) ويضيف الحاخام "كوريف": ((أنه لن يأسف إذا ما تم اغتيال رئيس الحكومة وأشار أن التاريخ لن يغفر له أو وزير خارجيته شمعون بيريز لأنهما أعادا شيئاً لا يخصهما، إنما يخصّ الشعب اليهودي))[1].

والجريمة التي ارتكبها "رابين" من وجهة نظر القائل، الذي اعترف بجريمة الاغتيال، هي أن رابين أراد أن يجعل من إسرائيل دولة طبيعية يمكنها العيش في سلام، وآمن مع جيرانها في القرن الحادي والعشرين، ويعتقد القائل "إيجال عامير"، أنّ الرب لم يقدر ذلك لإسرائيل، فالتخلص من جزء من إسرائيل الواردة في التوراة لا يهدر أمن إسرائيل فحسب، بل يهدد روح الأمة وعلمه وجودها، فالمصيبة لبست مصيبة أمن «وهو الخلاف بين حزب العمال والليكود» بل قضية لاهوتية[2].

وقد اتضح أن هناك علاقة وجدانية بين "عامير" والمتطرف الإسرائيلي "باروخ جولدشتاين" الذي أطلق النار على المصلين في الحرم الإبراهيمي، وقد كشف النقاب عن أن "عامير" قد استفتى بعض الحاخامات لمعرفة رأي الدين اليهودي في

---

[1] – الدار عقيبا: زعيم (حيبد) في فلوريدا: لن أكون آسفاً إذا قتل رابين، صحيفة هآرتس، 1995/10/15.

[2] – صحيفة هيرالد تريبيون الدولية 1995/11/17، في جريدة الجرائد العالمية، القاهرة 1995/11/28، ص4.

اغتيال رابين، فأفتى اثنان منهم باستحلال دم رابين، لكنه رفض أن يعطي أسماء رجلي الدين اللذين استند إليهما في تنفيذ عملية الاغتيال[1].

تقديرنا لمستقبل التطبيع مع إسرائيل

هذه هي صورة عن الجغرافيا – البشرية والاجتماعية، والتضاريس السياسية النفسية والعقلية للعدو الصهيوني، وهي تضاريس تؤكد أن قضاء هذا العدو وروحه وضميره الجمعي، مدجج مملوء منوع بالحقد والمقت والكراهية والعنصرية والعدوان، وأن الخط البياني لهذا الهوس يزداد يوماً بعد يوم.

والتطبيع بالنسبة للعدو هو كما قلنا التشريط أي إفراغ الإنسان العربي من محتواه وتصييره خواءً جسدياً وعقلياً ونفسياً، وهذا ما أكده "الدكتور عبد اللّه عبد الدائم" بقوله: ((إن إسرائيل الصهيونية لن يطيب لها المقام إلا إذا فتتت الثقافة العربية ومحت معالمها الأصلية تدريجياً أو أحلت محلها الثقافة القومية اليهودية التي تنادي بها الصهيونية والتي ولدت من خلالها، وآلية ذلك كسر الطوق الثقافي الذي يحول دون سيطرتها على المنطقة العربية ودون محو معالم الثقافة العربية الإسلامية التي كانت، وما تزال الحاجة المبتغاة وتعاملها بواسطة العربية))[2].

وإذا انتقلنا إلى الواقع، وتحدثنا عن الدول العربية التي أرادت أن تقوم بالتطبيع، إذا قمنا بذلك كانت مصر هي النموذج الذي يمكن الحديث عنه فيما يتعلق بنجاح التطبيع.

---

[1] – شريف الشوباشي: عرض وتقديم كتاب رابين اغتيال سياسي الدين والقومية والعنف في إسرائيل للكاتب الإسرائيلي امنون كابليوك، صحيفة الأهرام، 1996/8/21، ص7.

[2] – مقاله الموسوم بعنوان: العالم ومستقبل الثقافة العربية، مجلة المستقبل العربي، عدد/222/لعام 1997، ص32.

وواقع الأمر أن مصر من أكثر بلاد العالم تلاقحاً وانفتاحاً على الثقافات الإنسانية يشهد تاريخها العريق، ومع ذلك لم ينجح التطبيع، علماً بأن إسرائيل أقامت معهداً أكاديمياً لهذه الغاية وفي هذا الصدد يمكننا أن نميز بين حقيقتين:

- ✓ نظام السلطة الذي قبل التطبيع والتزم به.
- ✓ نظام الأمة وقوامه الجماهير والمثقفين العضويين الذين رفضوه رفضاً قاطعاً باعتباره تفريطاً في الحقوق التاريخية للشعب الفلسطيني.

وفي الواقع إن ما يميز الثقافة العربية امتلاكها لحساسية مفرطة خاصة ضد ما هو غريب وعدائي وعنصري، ولكنها في الآن نفسه ثقافة متوهجة متفتحة شديدة التلاقح والتفاعل على صعيد ندي وحواري وتثاقفي مع الثقافات الأخرى، نجد مصداقاً في ذلك في تفتح ثقافتنا في القرون الوسطى على الثقافة اليونانية والفارسية والهندية وغيرها، وكما نجد مصداق في ذلك في حوار هذه الثقافة في العصر الحديث مع الثقافة الغربية، منذ أول احتكاك معها (الطهطاوي وغيره).

لذلك فالعلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الصهيونية وتوأمها الثقافة الامبريالية لن تكون علاقة حوار بسبب العدائية والاحتواء والعنصرية والعتو والعلو الكبير للثقافة النقيض التي لن تواجه إلا برفض شديد من الثقافة العربية الإسلامية[1].

---

[1] – الحديث الذي أجرته صحيفة هاآريتس، تاريخ 1996/11/22، مع نتنياهو وتعريفه بالسلام مع العرب فإنه سلام يقوم على الردع والقوة، مجلة الدراسات الفلسطينية عدد 29، لعام 1997، ص83.

لهـذه الأسـباب، فتلـك العلاقـة هـي في حقيقتـها إحـلال displacement الثقافة العدو محل ثقافتنا، وقد نجحت إسـرائيل في طـرح هـذا الجهـاز المفـاهيمي (التطبيع) كنجاحها المتعدد في حروبها المفاهيمية ضدنا.

وفي نظرنا إن الحروب الثقافية لا تقـل أهميـة عـن الحـروب السياسـية والعسـكرية لأن القوة الحقيقية راهنياً للجامعات، وليس للمعسكرات باعتبـار العلـم مفتـاح كل قدرة وفقاً للمعادلة الآتية: استشراق- معرفة/قدرة-تنفيذ.

وحقيقة الأمر أن الجهاز المفاهيمي ليس جذراً جوهرياً يسبح فوق التاريخ، بـل هـو حقيقة إنسانية وليدة قوى الحياة والمجتمع.

واسـتناداً إلى مـا تقـدم فـالتطبيع normalization يتعـارض مـع معطيـات واقعنـا العربي، إذ ليس هنالك علاقة سابقة مع إسرائيل، حتى يمكن الحـديث عـن رجـوع الأمـور إلى مجراهـا الطبيعـي الأول، وعلـى المثقفين العـرب أن ينتبـهوا إلى خطـورة ذلك الجهاز المفاهيمي، وأن يتعاملوا في أدبياتهم الثقافية مـع جهـاز مفـاهيمي آخـر يتسق مـع مـوقفهم ومصـلحتهم، وهـذا الجهـاز هـو الإحـلال الـذي ترتكبـه إسـرائيل والذي يبتغي مع واقع الترحيل deportation لشعبنا في فلسطين، ولكن لماذا؟.

إن الغزو الثقافي الصهيوني هـو في حقيقتـه غـزو هيكلـي بنيـوي يتغلغـل أخطبوطيـاً إلى كامل نسيج حياتنا الفكرية والقيمية والمادية وغيرها، إنـه صـراع وجـود قبـل أن يكون صراع حدود، يكفينا أن نقدم مثلاً على ذلك ما يقوم به العدو الصهيوني من محـاولات طمـس واستئصـال لثقافـة شـعبنا في فلسـطين وتشـويه لمعالمـه الأثريـة، وتزويره للحقائق التاريخية في البرامج التعليمية.

وحسبنا أن نذكر أيضاً بما حدث لدى الشقيقة مصر على عهد السادات من تغيير المناهج التعليمية بما يتفق مع نصوص اتفاقيـة كامـب ديفيـد حـول التطبيـع، هكـذا

سنكتفي بموافقة من كتاب الجغرافيا المقرر للصف السادس الابتدائي، حيث حذفت من هذا الكتاب الفقرة التالية[1]:

تمكن اليهود الصهاينة بمساعدة الدول الاستعمارية من اغتصاب أرض فلسطين وتشريد معظم أهلها واستولوا على ممتلكاتهم، غير أن شعب فلسطين وسائر العرب يعملون على تحرير الأرض وإعادة الشعب الفلسطيني إلى وطنه.

والملاحظ أن حذف هذه الفقرة «وغيرها من الآيات القرآنية» ليس مجرد حذف الفقرة، وإنما حذف لحقيقة تاريخية ماضية ومستمرة، وهي العدوان الإسرائيلي الاستعماري الذي شرد الشعب العربي في فلسطين، وهو حذف لواجب نضالي مستقبلي هو العمل على تحرير الأرض، وإعادة شعبنا إلى وطنه، ومن ثم فالحذف المذكور تآمر ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا.

وهناك نوع آخر من الغزو الثقافي الذي تمارسه إسرائيل، ويتمثل في برامج الإذاعة والتلفزيون السياسية والاجتماعية والترفيهية، والتثقيفية، فضلاً عن الأفلام السينمائية والمسرحيات، بل والمظاهر الاستهلاكية اليومية.

لكن ما السبيل إلى مواجهة ذلك...وهل يتم عن طريق رفع برامج الإذاعة والتلفزيون والمقالات الصحفية.

لا أحد يقلل من جدوى ذلك وإن كان جوهر الموضوع يكمن في خلق ملأ ثقافي قوامه تحصين وترصين الجماهير الشعبية، وترسيخ مستواه الفكري، وذلك بآلية

---

[1] – محمود أمين العالم: الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط2، 1988، القاهرة، دار الثقافة الجديد، ص125.

إستراتيجية ثقافية تستشرف وتجيب عن كافة معطيات وتضاريس الحياة وهموم المواطن ومستقبله وشرفه البشري الإنساني[1].

إن الثقافة الصهيونية هي توأم الثقافة الامبريالية وحليفها الطبيعي الاستراتيجي في مختلف المفاهيم والعلاقات والممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مع التأكيد بأن هذا الغزو لا ينفذ إلى أعماقنا عن طريق التسلل وإنما بوساطة آلية بنيوية هيكلية داخل حياتنا وبنانا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها (دود الخل منه وفيه).

فالثقافة الداخلية التي هي مستقبل الثقافة الخارجية وتمهد لها وتستبقها في واقع الحياة وتغرسها في مؤسساتنا ومكوناتنا، وهذا ما يتضح من خطاب السادات في الكنيست الإسرائيلي ودعوته الكاريكاتورية إلى لقاء الأديان الثلاث في بقعة مقدسة من سيناء، أما رموزها فهم: السادات وبيجن وكارتر، كما يتبين من كلام السادات وتوفيق الحكيم "على المتحصرين" ويقصد من ذلك الإسرائيليين، كما نجد ذلك في اقتراح الملك الحسن المدلل يجمع العبقرية اليهودية التكنولوجية مع الأموال العربية.

وبالطبع فليس هناك رد على هذه الأراجيف إلا ثقافة ترسخ القيم العقلانية والاستنارة والإبداع والخلق وروح النقد والاجتهاد والتجدد، ثقافة تحمل نبراس التحرر والعدل والتقدم الاجتماعي والقيم الإنسانية.

إن العدو الإسرائيلي سيعتمد إلى جانب جبروته العسكري إلى الجبروت الثقافي، وهذا ما أكده "شمعون بيريز" بقوله: ((إن الجبروت الحقيقي لم يعد قائماً

---

[1] – محمود أمين العالم: الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ص124.

والمعسكر أميل في الحرم الجامعي، وينبغي على السياسة أن تعيد طريق التحول في الإستراتيجية العسكرية الصرفة إلى التعاون السياسي والاقتصادي المعمق))[1].

لهذه الأسباب فـ "بيريز" يظهر خوفه من تزايد الحركة الأصولية الإسلامية، لذلك فهو يقرر أن باتت عقيمة، إذ لن يكون ثمة منتصر، هكذا يقترح للنظام الشرق أوسطي الجديد على الشكل الآتي: ((هدفنا النهائي هو خلق كتلة إقليمية من الأمم ذات سوق مشتركة وهيئات مختارة على غرار الجماعة الأوروبية، وإن الحاجة إلى هذا الإطار الإقليمي يقوم على عوامل أربعة: الاستقرار السياسي الاقتصادي الأمن القومي، إشاعة الديمقراطية)).

إذاً فنحن أمام خواء مريع للهوية الثقافية، خواء يناقض الملاء الذي تفرضه الأمة العربية ككائن تاريخي جماعي له ماضيه ورسالته ومستقبله المرتجى.

والمضحك المبكي أن "شمعون بيريز" يمثل عند البعض الحلم الذهبي للقومية العربية، بتحويل هذه المنطقة إلى قوة عظمى بعد توحيدها على غرار المنطقة، يقول المذكور:

((استعادت أوروبا وضعها العالمي بعد قيام السوق المشتركة وذلك عندما بدأت القارة الأم بالعمل كقوة عظمى))، فهل هناك أشد مرارة على نفس كل قومي عربي من أن يعتبر "بيريز" التطبيع أمراً محققاً، وأن إسرائيل ستلعب دور القوة الأساسية تحويل الشرق الأوسط الجديد إلى قوة عظمى على غرار الجماعة

---

[1] – د. مسعود ظاهر: ثوابت الثقافة القومية العربية في المرحلة الراهنة، مجلة شؤون عربية، عدد/181/لعام 1995، ص176.

الأوروبية، وأن تكون إسرائيل من خلال عملية التطبيع موجهاً للسياسة الشرق أوسطية التي تطوي العرب طوعاً تحت لوائها.

كانت إسرائيل وستبقى بالنسبة إلى العرب جزءاً من النظام العالمي الذي يحتويهم، وستظل حربته الموجهة إليهم.

ويترتب على ذلك أن اعتراف العرب بها اعترافاً رسمياً، وتطبيع علاقاتهم معها سيفتح المجال أمامها لتحقيق أهدافها من الداخل، فهي ستحاول فرض هيمنتها على المنطقة العربية بكافة الوسائل والأساليب التي تتفق بالحركة الصهيونية استعمالها: الإغراءات خلق جماعات الضغط داخل الكيانات واللعب على التناقضات الداخلية العربية...إلخ[1].

وإن ممانعة إسرائيل في قيام دولة فلسطينية لا تفسير لها إلا أنها تريد قيام فاصل جغرافي وسياسي واستراتيجي يلهيها عن المضي قدماً وبسهولة في تحقيق حلمها على صورة هيمنة سياسية واقتصادية ومائية وثقافية (من النيل إلى الفرات).

إن وجود دولة فلسطين يعني بالضرورة الطبيعية، إنها ستكون المنافس الدائم لإسرائيل، كما أنه لن يسهل عليها تحقيق ما تطمح إليه من العمل المباشر داخل الجسم العربي، وهو الأمر الذي يفسر لنا مقاومتها العنيدة لإقامة دولة فلسطينية[2].

---

[1] - د. محمد عابد الجابري: آفاق المستقبل العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد/156/، لعام 1992، ص13.

[2] - المرجع السابق، ص12.

هذا القيد إن كان يقع عبئه على السياسي، فهو يقع من باب أولى على المثقف، لسبب بسيط هو أن السياسي يتعامل «حسب طبيعة عمله» مع ما هو واقع، في حين أن المثقف يعانق ما يجب أن يكون باعتباره سادن الضمير الجمعي وحارس قيم الأمة والذّب عن أساطير الأمة وأخلاقيتها ونظرتها إلى الوجود، وغير ذلك من محددات الثقافة وعناصرها.

وهكذا يتضح أن جغرافيا المثقف أوسع من جغرافيا السلطة[1]، إذ له الذاكرة والتاريخ والرموز، وهو لهذا السبب «وخلافاً للسياسي» غير قادر على التخلي عنها أو المساومة عليها، أو ترويض نفسه على ممارسة نسيان الهوية، وتزوير التاريخ تحت أي ظرف من الظروف[2].

إن الثقافة هي مستودع الهوية والذاكرة، أما السياسة فقد لا تكون أكثر من ممحاة، هذه الأندلس مثلاً: لقد خرجت الأندلس من الجغرافيا السياسية للعرب، ولكن هل خرجت من الأدب والثقافة والذاكرة.

إذاً ثمة فارق عظيم بين جغرافيا السياسي وجغرافيا المثقف[3]، لقد قام حوار بين العرب واليهود في إطار التجربة التاريخية للعمران الحضاري العربي الإسلامي أو بالتحديد في إطار الحضارة الوارفة في الأندلس، وقد استمر هذا الحوار إلى ما قبل قيام الكيان الإسرائيلي، وما انقطع إلا بعد قيام هذا الكيان الذي أنجز جريمة العصر، الاقتلاع المزدوج للفلسطينيين من أرضهم ولليهود من أوطانهم وقومياتهم

---

[1] - ورقة عمل للدكتور عبد الإله بلقزيز، ص48.

[2] - المرجع السابق، ص48.

[3] - المرجع السابق، ص60.

وثقافاتهم، وعلى ذلك فالتطبيع الثقافي ليس حواراً أو تثاقفاً بمقدار اعتراف بنتائج، بل بشرعية القطيعة التي أحدثتها الصهيونية في الحوار الطبيعي الذي قام بين العرب واليهود.

ذلك أن هذا التطبيع ليس في نهاية المحصلة إلا انفتاح على كل ما هو غير إنساني، وذلك لأن اليهودي في فلسطين لا يتوضع في مكان طبيعي أي على أرضه ووطنه وبين شعبه، كما هو الحال في اليهود خارج فلسطين حتى يمكن له أن ينتج ثقافة إنسانية.

ولكن هذا اليهودي الذي هاجر إلى فلسطين لم يحمل معه إلا الأفكار الاستعمارية التي مزجها مع الفكر التلمودي ومع أسطورة الشعب المختار، وينتج عن كل هذا الخليط العجيب هذه الثقافة التي يسمونها صهيونية.

لهذه الأسباب فستبقى الحياة الثقافية بيننا وبين الصهيونية ميدان صراع طالما أن هذه الصهيونية مغتصبة لحقوقنا التاريخية، وطالما أنها تخلو من أي خطاب إنساني عالمي، ذلك أن الثقافة الإسرائيلية مجرد هامش غربي لا يقيم حواراً حقيقياً مع أحد انطلاقاً من قضية اضطهاد اليهود، والحال أننا محرومون من التعاطف مع هؤلاء، لأننا ضحاياهم، ولأنهم الجلادون[1].

ويمكن التأكيد بأن هنالك على صعيد أمتنا رفضاً تاماً للفكر الصهيوني أجمع عليه أحد الليبراليين اعتدالاً مع القوميين والتيارات الدينية، ذلك أن هذا الفكر يقوم على إلغاء العرب ابتداءً من الفلسطينيين، واعتبارهم مجرد حواجز بشرية على ما قاله "د. كلوفيس مقصود" وإقامة مشروع صهيوني مفتوح يتجدد مرحلياً

---

[1] - مقال لمحمود الريحاوي، ص150.

حيث يقف آخر جندي إسرائيلي، فهل نتوقع تبعاً لذلك أن ننشر في مجتمعاتنا ثمار الفكر الصهيوني[1]، وعلى هذا الأساس فالمفهوم الصهيوني للتطبيع، إنما يضاهي الاستسلام والاختراق الثقافي، وإن كان لنا التأكيد بأنه ليس بوسع طرف أن يشن حرب استنزاف طويلة من هذا القبيل، والجبهة والحياة الثقافية لا تخضع لقرارات وإجراءات ولقاءات وحتى اتفاقيات[2].

هناك نواة للوعي العربي القومي عصية على الكسر، ولا يعرف إن كانت قوى التخلف والتبعية المحلية تضعها في الحسبان، وتفكر قبل أن تتواطأ مع المشروع الامبريالي الصهيوني، وتدخل معه في إمرة التطبيع، فالقومية العربية ظاهرة حضارية ممتدة الجذور في التاريخ تدركها الجماهير العربية بصورة غريزية، وتستشفيها من خلال منجزات حضارية أغنت كنز الحضارة الإنسانية وأضاءت ظلامات العصور الوسطى.

إننا مع الدكتور "علي عقلة عرسان" بأن مقاومة التطبيع ورفضه لا تقوم على معطيات عقلانية ومنطقية وواقعية فحسب، بل استناداً إلى معطيات الإرادة والإيمان والعواطف أيضاً، وهذا كلّه بشكل الوعي الذي تخلقه الثقافة، مما يجعلها محوراً أساسياً لمواجهة التطبيع[3].

ولقد أكد الدكتور "عرسان" بأن الثقافة هي الحصن الأخير الذي تلجا إليه الشعوب للدفاع عن نفسها وحضورها وهويتها بعد انهيار أساليب الدفاع الأخرى

---

[1] - مقال محمود الريحاوي السالف الذكر، ص149.

[2] - المرجع السابق، ص 148.

[3] - عرض لهذا الرأي وناقشه وعلق عليه د. محمد جمال طحان: مكتبة الثقافة والحصن الأول والأخير، مجلة الفكر العربي، عدد/8/، لعام 1995، ص6.

السبب بسيط هو أن الثقافة فعل استراتيجي يدافع عن مقومات الأمة، ويعجل على نهوضها، وبهذا الوصف فالصراع العربي الصهيوني صراع وجود وليس الصراع صراعاً على حدود، ويمكن تذويبه بالتدريج عبر الحوار والتسوية السلمية[1].

وعلى هذا الأساس «والكلام للدكتور عرسان» وبما أن الصراع مع الصهاينة مستمر، فالدعوة إلى ثقافة مواجهة التطبيع هي دعوة إلى تحقيق هدفنا في عروبة فلسطين، وهذا يعني رفض إسرائيل ورفض التطبيع لها.

ويتابع الدكتور عرسان «ونحن مع وجهة نظره السليمة» محدداً النتائج الآتية على التطبيع[2]:

1- ثمرة اعتراف السياسة بسقوط الحق العربي بفلسطين نتيجة لسقوط البعد القومي تحت شعار القطرية فلم يعد هناك التزام نحو قضية مشتركة أو عمل مشترك، وهذا إقرار سياسي بانهزام القومية والحرية والتقدم، حتى على صعيد الحكم[3].

2- تسليم العرب «سياسياً» بحق إسرائيل في الوجود تحت عنوان الشرق الأوسط، وهذا إقراراً بلا مشروعية للمقاومة، وإدراج ممارساتها تحت قائمة

---

[1] د. محمد جمال طحان: مكتبة الثقافة والحصن الأول والأخير، ص 6.

[2] - المرجع السابق، ص 7.

[3] - المرجع السابق، ص 7.

أفعال الإرهاب والعنف والعدوان وهذا يتضمن حكماً أخلاقياً تاريخياً ضمنياً على النضال العربي.

3- سقوط كل المبررات التي تفرض مقاطعة إسرائيل، وحيث تعتبر المقاومة إرهابياً، ويصبح فعل المعتدي شرعياً، وتتبدل معايير الخير والشر تبعاً لحكم القوة لا لقوة الحق.

4- تنتقل أهداف الحكم القطري الضيق ومعاييره إلى التعليم والأدب، مما يجعل القومية خيانة وطنية، ويترتب على ذلك أن تذوب بذور الاهتمام بالقومية والنضال العربي، وهذا يدعو إلى اللوذ بمراكز القوى الخارجية التي تحمي أقطار أو دويلات وأنظمة وشخصيات تبحث عمن يحميها لتخوض حرباً ضد الأقطار الأخرى...فالتطبيع «والكلام للدكتور عرسان» يريد أن يزيل الحواجز أمام إسرائيل، فيمكنها من التوسع الشامل بغزو العرب، وتحقيق مشروع إسرائيل الكبرى، ثم إسرائيل التوراتية، والمدخل الاقتصادي هو المدخل الممكن، وهذا بدوره يؤدي إلى ما يلي[1]:

1- إلغاء كراهية العدو ومبرراتها، ويبدو الأمر وكأنه ينبغي لنا أن نشفق على إسرائيل لأننا تأخرنا في فهم مشروعية وجودها.

2- تحويل جهد العرب من العمل على التاريخ والتربية والقومية والحقوق إلى العمل إلى تشويه ذلك كله وهذا يحدث خللاً فكرياً وقيمياً في أذهان أجيالنا، ويؤدي إلى انعدام الثقة وانعدام المفاهيم فتنتج تربية مريضة وعلاقات مريضة،

---

[1] – د. محمد جمال طحان: مكتبة الثقافة والحصن الأول والأخير، ص 7.

وينشأ قبول بحالة العدوان، وهذا القبول يرسخ الإحساس بانعدام الكرامة ويشيع ازدواجية الوجه والقناع في حياة الناس وفي علاقاتهم.

خلق طفيلية مالية تنتشر قيمها بسرعة، وتصبح عنواناً لشرق أوسط جديد، طفيلية تقدم أنموذجاً فاسداً، يقيم الناس على أساس مريض، وهذا يشكل حزاماً أمنياً لإسرائيل، وأيضاً لإقامة منطقة منتجات سياسية، هي في حقيقتها أماكن للقمار والفساد والبغاء، تبتز فيها أموال العرب، وليس صعباً على إسرائيل ترويج أنموذج "شايلوك"، فستعيد المال ممن حصل عليه بدون تعب أو نصب.

إن التطبيع، فضلاً عن كونه تسويفاً لإسرائيل، وتسويقاً لها، عربياً «رسمياً وشعبياً» هو في النهاية نهب شامل للبنية الفردية والجمعية التي قامت عليها تربية العقود السابقة، ورفض لتلك التربية التي سعت إلى تكوين إنسان مؤمن بقدرته على استعادة حقوقه، والدعوة إلى ثقافة مواجهة ترفض التطبيع، وترفض الاعتراف بالصهاينة، وتعتمد على المثقفين بشكل شامل، وعلى الوعي للتوسع في خلق مناخ يحقق أهدافنا الإستراتيجية، ويؤكد على تركيز قيمنا في التقوى، وليس أمامنا إلا نقلة حضارية، تقنية وسلوكية وفكرية يخلق استعداد شامل لاستمرار الصراع حتى النصر[1].

وينطلق الأستاذ "معن بشور" من المشكاة نفسها التي انطلق منها الدكتور عرسان، إذ التطبيع في نظره، يرتب فيما يرتب من نتائج كارثية إلى التزام الفلسطينيين أن يعدلوا ميثاقهم الذي اجمعوا عليه لعشرات السنين، وناضلوا من أجل قوانينه على

---

[1] – د. محمد جمال طحان: مكتبة الثقافة والحصن الأول والأخير، ص 8.

امتداد قرن كامل، دون أن يكلف هذا التطبيع عناء مطالبة إسرائيل بإجراء التغييرات الضرورية في قوانينها ومواثيقها[1].

وفي كل هذا التطبيع يصبح من واجب الدول العربية إعادة النظر في مناهجها التربوية وإعادة كتابة التاريخ نفسه لأجيالها الجديدة، بل قد وصل الأمر بأحوال التطبيع إلى درجة المطالبة بحذف آيات من القرآن الكريم لأنها تسيئ إلى اليهود وإسرائيل، كما فعلت سلطات الاحتلال الإسرائيلي مع المناهج التربوية في الأراضي الفلسطينية إثر احتلالها عام/1967/فألغت كلمة جهاد في أي مكان وردت في الآيات القرآنية، ولعل عمل السلطات الإسرائيلية هو مما عملته النازية إثر دخولها فرنسا[2].

هكذا يلقي "الأستاذ بشور" أهمية الثقافة كآلية لمناهضة التطبيع، فيقول: ((الثروات تبدد وتزدهر، والمعادلات السياسية قد تتغير وتتبدل، وموازين القوى لا يمكن أن تبقى ثابتة في عالم متغير، أما ما يبقى من الأمم فهو ثقافاتها وحضاراتها، فإذا زالت الأمم نفسها، لأنها فقدت عنصر وحدتها وتماسكها الأقوى))[3].

وفي نظر الأستاذ بشور «وهو على حق» أن ما يميز مشروع التطبيع الثقافي عن غيره من مشاريع التطبيع الاقتصادي والسياسي والأمن والمائي أنه لا يحمل مشروع إحلال

---

[1] – الاستاذ معن بشور: مقالة بعنوان السلام والتطبيع الثقافي، مجلة المستقبل العربي، عدد/209/، لعام 1990، ص5.

[2] – الاستاذ معن بشور: مقالة بعنوان السلام والتطبيع الثقافي، ص5.

[3] – المقال السابق، ص5.

هيمنـة ثقافيـة صـهيونية علـى الحيـاة الثقافيـة العربيـة، كمـا هـو الأمـر في المشـاريع الأخرى، بل هو يقوم على تدمير المقومات الذاتية للثقافة والحضارة العربية[1].

فالحركات الصهيونية تدرك استحالة تحقيق هيمنة ثقافية صهيونية على العـرب لعراقـة الهويـة الثقافيـة والحضـارية لأمتنـا مـن جهـة ولعـدم وجـود ثقافـة صهيونية واحدة بالأساس، فالكيان الصـهيوني هـو تجميـع الشـتات اليهـودي الآتـي من كل أرجاء العالم، حيث تحمل كل جماعة يهودية معها ثقافة البلد الذي جاءت منه، إذاً «والكلام للأستاذ بشور» فالتطبيع الثقافي ليس مشروع هيمنة ثقافية، بل هـو في الحقيقـة مشـروع تـدمير وتفكيـك ثقـافي للمنطقـة العربيـة، بكـل مـا تحملـه الكلمة من معاني التناثر والفوضى والارتباك والضياع[2].

إذاً فـالمطلوب الإصـرار العربـي «في إطـار بنـاء آفـاق المسـتقبل» التمسـك بـالحق الفلسطيني في إنشاء دولة كاملة الاسـتقلال والسـيادة، مـع العمـل علـى تحسـين النفس والذات من الداخل قطرياً وقومياً.

وهـذا يعـني أن مـن حقنـا بـل واجبنـا أن نـربط بـين التطبيـع وبـين إقامـة دولـة فلسطينية مستقلة، لا يعقل أن نتخلى عن "عدم الاعتراف الإسـرائيلي" ونـترك إسـرائيل تمـارس عـدم الاعـتراف بـالحق الفلسـطيني، ومـن جهـة أخـرى فـإذا مـا تحقـق الشـرط العربـي الكامـل بقيـام الدولـة الفلسـطينية، فعلـى العـرب بعامـة والدولـة الفلسـطينية بخاصـة العمـل معـاً داخـل إسـرائيل للجـم طموحـاتهم التوسعية ونزوعها الطغياني[3]، ميز ميثاق الأمم المتحدة بـين حـق الشـعب وحـق

---

[1] – المقال السابق، ص6.

[2] – الاستاذ معن بشور: مقالة بعنوان السلام والتطبيع الثقافي، ص6.

[3] – المرجع السابق، ص 14.

الأمّة، فالحق الأول يتحدد بحق أبناء الأمة بأن يفصحوا عن إرادتهم الملزمة حول القضايا التي تواجههم دون أي قيد، وهذا هو مفهوم السيادة كفكرة أصيلة ومبتدأة وتبيع من ذاتها.

ولكن نسبية الحقائق الإنسانية تقول لنا إنه لا توجد مطلقات على صعيد الحياة البشرية لذلك كان هنالك قيود على حق الشعب وهذه القيود تبدو بأن على الشعب وهذه القيود تبدو بأن على الشعب ألا يتصرف تفريطاً في الحقوق التاريخية للأمة، لأنه إذا كان له أن يتصرف بما يمس حاضره، فلا يستطيع التصرف تصرفاً تنعكس آثاره على المستقبل أي على الأجيال المقبلة[1].

وإذا استعرنا التعبير الذي استعمله الأستاذ "محمود الريحاوي" عنواناً لبحثه، أمكننا التأكيد أن التطبيع هو ثمرة تسوية تاريخية، وليس نتيجة لأزمة حل سياسي[2]، ذلك أن التسوية السياسية إن حققت شيئاً ما فإنما سلاماً، فكيف يمكن الزعم بأنها ستؤدي حتماً إلى تطبيع لا بد أن يكون ثمرة سلام ناجز ترتضي به الأجيال، وتلمس آثاره ونتائجه[3].

وهكذا يمكن التأكيد بأن التطبيع لن يؤتي أكله «وخلافاً للنظرة السطحية للسلطة العربية» إلا إذا عالج الأسباب العميقة للصراع، وخلافاً لذلك لن تكون العلاقات

---

[1] - قريب من ذلك ورقة العمل التي قدمها د. عبد الإله بلقزيز إلى لجنة الحوار المنعقدة في المنتدى العربي، انظر مجلة المستقبل العربي، عدد/200/، لعام 1995، ص42.

[2] - مجلة النهج، خريف 1994، ص14.

[3] - المرجع السابق، ص 149.

العربية الإسرائيلية أفضل من علاقات اليونان وتركيا، والهند وباكستان على سبيل المثال.

يلقي الأستاذ "محمد سعيد فقيه" الضوء على الفرق بين الاستلاب الاقتصادي والاستلاب الثقافي على صعيد علاقتنا مع إسرائيل، ويرتب على ذلك النتائج الآتية[1]:

1- إدخال الإنتاج الثقافي عنصراً من عناصر التبادل التجاري الحر وحيثما تخضع القيم الثقافية لمعايير السوق وآلياته تفقد مضامينها الإنسانية ووظيفتها التربوية فتنحط إلى ثقافة مزيفة للوعي تستثير الغرائز البهيمية.

2- فرض مقولات الفكر الصهيوني وادعاءاته العرقية على المجتمعات العربية، وهذا يرتب على المجتمعات شطب كل ما يتعارض معها في برامج الثقافة ومناهج التعليم، هذا فضلاً عن أن احتكار إسرائيل «بحكم تفوقها التكنولوجي» ميادين الأبحاث ومراكزه المتقدمة لها ذلك أن تستحوذ على المواقع المتقدمة في إدارة الإنتاج وتسويقه وتطويره لتكرس في الواقع الملموس تفوق العنصر اليهودي، وتخلف العنصر العربي.

3- ستحمل السلع والمنتجات أنماط للسلوك وعادات استهلاكية تقوض العادات التقليدية والأذواق الشعبية، وعلى ضوء تعاظم دور الدعاية والإعلان في بلورة الحاجات والمصالح المصطنعة من بعيد بما لا يتفق مع الإنتاج الوطني والحاجات

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: التطبيع الثقافي مع العدو الصهيوني، مجلة الطريق، عدد/4/لعام 991، ص46.

الفسيولوجية، فإن الخطر المدمر للنفسية الاجتماعية الذي تحمله السوق المشتركة سيكون فادحاً وطويل الأمد.

وبفضل التقوى التكنولوجي سيتاح للاقتصاد الإسرائيلي الفرصة لاستقطاب الرساميل والعقول واحتكار مراكز الأبحاث المتقدمة والخبرة الثقافية المتطورة، أما قوة العمل العربية فستترك لها مجالات العمل متدنية الكفاءة، وفي مثل هذه الوضعية سوف تقصر هذه القوة البشرية حياتها العملية في التزاحم على فرص العمل وإعادة ترتيب التدريب مرات ومرات على المهن الجديدة كي تجد لها المكان في سوق العمل الرخيص وبالنتيجة تتدهور ثقافياً وفكرياً تعويضاً عن الفراغ الروحي في شحنات التعصب والكراهية وفي المخدرات والجريمة التي تنهك النفسية الإنسانية، وتعميقها عن رؤية أفق التحرر الإنساني.

وفي المجتمعات العربية ستظل محدودة فرص التنمية الثقافية «تنمية الإنسان روحياً وثقافياً» بفعل طبيعة التفاعل بين التنمية الثقافية والتنمية الاقتصادية، وبالنظر لاقتران التنمية الثقافية الحقة بنشر الفكر العلمي بين أوسع الجماهير الشعبية، من خلال الممارسة الإنتاجية، وبتأثير عدوى روح البحث والتحليل والتركيب المرتبطة مع حاجات التنمية المادية، فإن التنمية في ظروف التبعية الاقتصادية طبقاً لمنطق آليات السوق المشتركة، ولن تهيأ المناخات لإبراز المعالم الجميلة للعقل المبدع، وإذكاء وهج الاعتزاز القومي والتحرر بالانفتاح على أفق التقدم المميز بلا حدود.

مقومات ومحددات وعناصر
المشروع الثقافي العربي النهضوي
«الصحوة الثقافية»

إذا استثنينا عوامل الطبيعة، فكل ما يتحرك في الكون الاجتماعي وإنما يتم بفعل الرافعة الثقافية، إذ الثقافة مساوية للإنسان، فهي جوهره وماهيته، والوجه الآخر لذاتيته، بها تميز عن الحيوان وعلى حاملها حقق مغامرته الروحية الكبرى في التاريخ وأنجز معنى الحياة وقيمها وشرفها وعلويتها (مبدأ معنية الحياة أي إعطاؤها قيمة ومعنى).

تأسيساً على ما تقدم، فقد طالعتنا أدبيات علم الاجتماع بجهاز مفاهيمي هو "ثقافة الموت وثقافة الحياة" ونقصد من ذلك، تلك الثقافة الميتة الدكناء الرمادية الباهتة التي تقود إلى الانحسار والانحطاط، ومقابل الثقافة الحيّة التي تطلق وتفجر طاقات الإنسان نحو الازدهار والتقدم، والمثال الحي على الثقافة الأخيرة ذلك الصحابي «في معركة أحد» الذي لم يعطي نفسه فرصة أكل بعض التمرات التي في يده، بل اندفع يقاتل حتى استشهد بفعل دافعه الثقافي الإيماني وبهذا التحديد، فنحن لا نقر "فوكو" على مقولته المدللة بأنّ المسألة ليست في تغيير وعلى الناس، وما يحملون داخل رؤوسهم، بل المسألة الأساسية في تغيير النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لا نؤيده لسبب بسيط هو أن النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي هي في المقام الأول مشروعات ثقافية وتبدو

أهمية الثقافة بالنسبة لأمتنا العربية بسبب الدور الذي لعبته هذا الفاعل في حياتها وتاريخها، فقد بقي العرب يشعرون عبر تاريخهم المرير بوجودهم وحدودهم بفعل اللغة والثقافة والأدب وغير ذلك، بل يمكن التأكيد أن الثقافة هي القلعة الحصينة التي لا تحول ولا تزول حيث تساقطت أكثر من قلعة، لكن الثقافة هي أرقى أشكال المقاومة وبالتالي فليس هناك مقاومة مستمرة ما لم تبدد خطاها ثقافة مقاومة، زد على ذلك فالثقافة تلعب دوراً مركزياً في نظرية الوحدة إذ لا يمكننا تصور وحدة إلا من خلال المركز الرئيسي الذي تلعبه الثقافة، والثقافة كانت ولا تزال النواة البنيوية في الحياة العربية وفي النظرية القومية كما أن ارتباط المفهوم التراثي الثقافي للوحدة أو للعروبة يسقط حجة التحديث المنطلق من ضابط ومقال.

ويمكن التأكيد أن هذا المفهوم الثقافي للعروبة يشكل جوهر أمتنا منذ أن حدد الرسول ﷺ فكرته، حيث أكد أن العروبة ليست ممن ولدت من أب أو أم عربية، ولكن فيمن تكلم العربية، ثم قوله: ﴿الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ، لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ﴾.

وبطبيعة الحال، فالحديث عن الثقافة يستدعي الحديث عن اللغة العربية باعتبارها رمز الوحدة ورابطة الأمة وقاعدة الثقافة ومستقرها وديوان قيم الأمة ومستودع أفكارها، وبذلك فإن مشروعها ثقافي، إنما يجب أن يستهدف صيانة لغتنا في بعض الأقطار العربية، ونحو نفوذ وهيمنة هذا الفتح اللغوي من خلال حاجز منيع هو مبدأ عروبة الفكر واللسان والهوية والأدب والجماليات، وغير ذلك من مظاهر الثقافة لقد ابتدأت الحياة تدب في عروق أمتنا منذ منتصف القرن التاسع عشر، وقد تواكب ذلك مع نهوض الصين وروسيا واليابان، وكانت الفجوة الحضارية بين أمتنا وهذه الدول ضيقة، ولكننا نجد هذه الفجوة تتسع شيئاً

فشيئاً، وهنا يصحّ التساؤل عن هذا التناقل وتلك العطالة في عروق أمتنا مقارنة بتلك الدول، الأمر الذي يجعلنا نؤكد بأن سبب فشل مشاريعنا النهضوية المتعددة، فمرده القصور الثقافي في هذه المشاريع، وهكذا يمكن القول إن إشكاليتنا الوحيدة في المقام الأول هي إشكالية ثقافية.

إن ثقافتنا تشكل نسقاً واسعاً تتعايش داخله وبشكل تقادمي شبكة من النزعات والاتجاهات التي يعوزها الائتلاف ويسودها اختلاف، فهنالك الثقافة الكلاسيكية التي تمجد الماضي، وتجد فيه الصورة النموذجية التي يجب أن تحتذى، وهناك الثقافة العربية الحديثة التي تعيش في ضياع شبه تام لأن زمنها الثقافي بعيد كل البعد عن ذاتية الفكر العربي وخصوصيته الحضارية والثقافية، وهذا ما يؤدي إلى الافتقار إلى هوية ثقافية مطابقة إلى التخبط في الحال (السوسيو ثقافية).

ذلك أن غياب تصور واضح راسخ للهوية الثقافية ينطوي على غياب تصور واضح للفكرة القومية، وفي الوقت نفسه يؤدي إلى غياب صورة الأمر الواقع وتجذرها في الوعي الجمعي والضمير العام، وهذا ما يقود بالضرورة إلى البلبلة الفكرية والتخبط الذي نعيشه بسبب غياب هذه البوصلة الهادية الموجهة، ويرتبط بهذا التخبط غياب تحديدنا صورة حيّة لذات الأمة ولصورة العالم، وهذا ما جعلنا نفهم صورة الغرب بشكل مغلوط على حساب هويتنا، وكان الأحرى بنا أن نتعامل مع الغرب بصورة نقدية وحوارية وندية ومع التنويه بأنه لا يمكن أن يكون هنالك أي إبداع ثقافي إلا من خلال استقلال الهوية الثقافية ورصانتها وجلائها واستقلالها إن جوهر استجابتنا الخلاقة تكمن في تجدد حضاري مستمر يوازن بدقة «في عملية وصل وفصل مستمرين» بين اللحظات الثلاث: الحاضر مؤسس

على الماضي وينجز المستقبل في سياق تراثنا الحضاري الكبير مع معانقة التراث الإنساني الشامل.

أفكار أولية حول المشروع العمراني الحضاري العربي

يتعامل علم الاجتماع مع جهاز مفاهيمي هو "التفتح" ويقصد بذلك فاعلية الأفكار الفذة وقدرتها على التحقيق في الحياة وإنجاز ما صدفها في الواقع.

وبطبيعة الحال، فهذا التفتح لا يتم بصورة انزلاقية ميكانيكية بل لا بد له من أداة تنقل الفكرة من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل.

ما ميثاق هذه الآلية التحليلية على صعيد واقعنا، وهل إن أمتنا في حال وجود بالقوة "كينونة ونمو" وتحتاج إلى تفجيره ونقله إلى حيز الوجود بالفعل، أم أننا في حال العمالة والعقم المتجرد من أي أثر للقوة والعطاء.

قبل الإجابة عن ذلك لا بد من التدليل بمسلمة أولية، هي أن التاريخ لا يدوم على الخطأ، فهو دائماً حركة في الاتجاه الصحيح، ولا يستطيع أحد أن يقول له تمحلاً وتعسفاً في هذا الاتجاه أو ذاك.

هل يعني ذلك أن الخطأ فينا وليس في التاريخ، لأن التاريخ مجرد إطار يرنو دائماً إلى الصورة التي تكسبه النضارة الزهو والبهاء، وهذه الصورة هي إرادة الحياة وبهجة الحياة والتوق إلى الحياة وصياغة الحياة وامتلاك ناصية الحياة كيفما تنزل بصرك وبصيرك تجد هنا أزمة، وهناك أزمة وإشكالية في كل شيء في المشاريع والمرجعيات على المجتمع والسياسة في العمل والتعليم، في الفكر والواقع في التخطيط والتنفيذ في الإرادة والقلب والضمير.

ما سر ذلك؟ وهل العامة في وجودنا بالقوة أم في وجودنا بالفعل؟ أي في الفاعل الإجرائي، فاعل الممارسة وصحوة إدراكنا للواقع وإحاطتنا العقلية بمقتضيات الزمان والمكان.

إن أمتنا بيقين من الأمم التي يصحّ وصفها "بالأمة ذات الدور" التاريخي والعمراني، فهي من حيث الكينونة والوجود بالقوة تمثل أنموذجاً فذاً من التنوع والتكامل والأصح القول "التنوع التكامل"، سواء فيما يتعلق بالفاعل الجغرافي موقعاً وموضعاً وتفاعل مصادر الثروة والإمكانات البشرية والتراث الحي هذه الأمة «بتجاربها التاريخية الفذة» تمثلت جهاز حساسية تدرك فيه مصادر الخطر والعداء، كما تمثلت «تمرساً وحنكة» جهاز مناعة صلب يسبب الأخطار والنكبات، فهي تأكل عند الضرورة الحصى وتسف التراب وتؤمن بأن الجنة تحت ضربات السيوف، وقد ورثت عن عروبتها المروءة، وعن رسالتها التقوى والأمر بالمعروف، ولا شيء يفت في عضدها ويوهن شجاعتها، إذا ما أحسنت أمتنا في سيف الإسلام من غمد العروبة، ومن ثم فليس طوبى وخيال إن أكدنا «بثقة وثبات» أن تلك الماهية لابد أن تتجلى في سماء أمة اختارها الله لتكون أمة المواقف المجللة بالمتاعب والصدمات، وقد واجهت الأخطار والنكبات وكانت في كل محنة تخرج أشدّ صلابة وأمنع تكسراً.

ما الحل للتحقق في عالم الوجود بالفعل انطلاقاً من عالم الوجود بالقوة؟.
كثيرة هي الأجوبة والروافع والديناميات، وإن كانت الخطوة الأولى «في سرنا» هي التمترس بالجذر الذاتي التاريخي العمراني الكبير، الذي ينبثق من رحم هذا العالم الموضوعي لأمتنا ومعطياته ودقات قلبه.
نحن بحاجة إلى الإحساس المتهوم بالصدمة والهم المتأجج بالهاجس والمعاناة والقلق المتوثب بالسؤال الملح والتفكير الثقيل العميق بمحاسبة النفس والحافز إلى

الحفر المعرفي العميق في طبقات الواقع مجهرياً، بما هو في ذاته، وبمبدأ عما في ذاتنا وعواطفنا وشتاتنا وتمزقنا وإيديولوجياتنا.

نحن بحاجة إلى مواجهة الذات وخلق ما هو رمادي في الذات وبحاجة أيضاً إلى أن تمارس عليها وفيها، نقداً أصيلاً وجذرياً ونجري عليها حساباً مرهقاً للوقوف بدقة على النفائس والنفائس، وتحديد أسس الإبداع والتقدم والاندماج إلى الأمام.

هكذا يجب التوجه إلى قوى النهوض والارتقاء والفوز سواء أأطلقنا عليها تسمية الكتلة التاريخية أم قوى التغيير أم العمال والفلاحين أم المثقفين العضويين، فهذا الزحف الشعبي الديمقراطي القومي الكاسح المعزز بالتحالف الشعبي الديمقراطي الوطني القطري، هو القوة التاريخية والصاروخ الحضاري الفذ المؤهل للاضطلاع بالعمل التاريخي العمراني الكبير لأمتنا، وهو في الآن نفسه الجنة التي تلجم مزالق الثورات والشكيمة التي تهذب وتصقل النزعات العسكرية والنسبية، استعلاء على الشعب واستبداداً وانفكاكاً عن طموحاته.

لقد ماج واقعنا العربي وجاء في هذا القرن متسماً عن كثير من العطاء والتضحيات والنضال، لكن المتناقلين ركزوا الجهود على العمل السياسي، وعلى بناء الدولة، وعلى خيار التنمية الاقتصادية والتحديث لا الحداثة معتمدين في ذلك على نظرة اقتصادية سطحية، وعلى خطاب تبشيري مثالي يتصف بالنظر والممارسة والنقد التصوري المنهجي والاستراتيجي والحضاري والروح العلمية والتحليل والعقلانية والرصد التجريبي لمكونات الواقع مغيباً عن اهتماماته محرماً على نفسه أموراً من صميم التقدم كالسلطة والدين والجنس وغافلاً عن التمييز بين السياسات الطرفية والعمل القومي الأوسع والأهم مقللاً في الآن نفسه من أهمية الشرط البشري والنزعات العميقة الجذور في الوجود الإنساني كالحرية والمساواة والعدل

والأمن وكرامة الذات وهيمنة وعلوية الحياة وتوطين وتوطيد المحورية الأخلاقية والقيم الروحية الرقيقة والثابتة من الأديان على صعيد الدولة والمجتمع والثورة، وعلى مستوى النظرية والتطبيق وبهذا التجديد والضبط، فهذه الأنسبة تستهدف تفتح كل إنسان عربي وتنطلق من زحمة وحقيقة، ولكنها في الآن نفسه تسمو عليه وتتجاوزه، حتى لو كان زعيم الأمة وقائدها، وهو ما يتضح من قول المفكر الفرنسي "بوردو": ((أنني أنحني إليه إعجاباً، لأنني أرى عبره مشروعاً يهمه كما يهمني لكن يتجاوزه كما يتجاوزني)).

هكذا على ضوء فلسفة المشروع يقتصر دور السلطة على كونها جهازاً في خدمة فكرة تنبع من قيم الأمة ومصالحها، وتعبر عن روحها وإرادتها العامة وأمنها الجماعي.

وبهذا المعنى يمكن القول أن المشروع النهضوي العربي هو ثمرة جدلية الانتماء والولاء.

- انتماء كمعطى اجتماعي وصيرورة حياة، بحيث يتطابق الشعب السياسي مع الشعب الاجتماعي وبحيث ينطلق المشروع من الإنسان العالمي.
- مهما كان موقعه الاجتماعي والفكري –من أجل اختيار الأصلح لقيادة المشروع.
- أما الولاء فهو الانتساب إلى المشروع العمراني الحضاري العربي الإسلامي باعتباره ثمرة المنطق العام للأمة وذوب ذوقها وإحساسها العام، وتظهر تصورها للوجود ومناط فخرها وحسّاسها وزئيرها وأريجها الروحي وأقاصيصها ودستورها الخلقي والروحي والقيمي.

وهذه إستراتيجية الحضارة للمشروع يجب أن لا تكون من وضع قائد أو باحث أو مفسر أو رجل السلطة، بل هي ثمرة حركة الشعب العربي بكامله ويعبئ قواه في عمل حضاري خلاق، وهذا ما أكده "ريمون دوبولان" بقوله: ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها، ثمّ أفسحت عن نفسها في مؤسسة أو هيئات)).

وعلى هذا المشروع أن يرقى إلى مستوى التحديات التي تواجه الأمة: التحدي الفردي والبحث العلمي –التحدي الديمقراطي- التحدي التربوي- تحدي التخلف- تحدي حقوق الإنسان وحرياته العامة- تحدي الإبداع والخلق والتجدد الحضاري.

وفي نظرنا إن النهوض لا ينفك «بصفته ولادة جديدة» عن التقدم لا ينفك عن البعد القومي والبعد القومي لا ينفك عن النهوض الإسلامي، والنهوض الإسلامي لا ينفك عن نهوض العالم الثالث- دول الجنوب التي نطق بروحها مؤتمر باندونغ، وهذا تون كل دائرة قلب الدائرة التي فيها قبلها وأساس الدائرة التي بعدها وتكون العروبة هي النواة النووية لكل روح وقلب.

وإذا أضفينا على هذا المشروع القسمة العروبية، فالوحدة لبه وروحه ونواته وبؤرته المركزية وجهازه العصبي والمناخ الملائم لكل فرد أو قوة أو قدرة أو مشروع أن ينفتح وينمو ويزدهر مثمراً يانعاً، حتى الديمقراطية نفسها تسبح في ظل النظرة اتحاداً كسيحاً وقلقاً لإرادات ومصالح مغتربة لا تبلور التوازنات القومية وتعبر عن منطلقاتها وآمالها، الوحدة وسيلة وفي الآن نفسه غاية، إنها ضرورة بقاء وأمن وفاعلية تطور وتقدم وفوز، لذلك يجب أن نعانق العمل لعمل استراتيجي وليس كموقف عابر أو طارئ، وعلى كل مشروع فطري أن يكون له سياقه القومي حتى يضمن شفاءه من عقدة الذات.

وبيان ذلك أن الإقليمية هي النفس التاريخي لوجودنا الطبيعي والنسب المركوزة في حياتنا وبذلك فهي عاهة مستديمة ومأزق وخلل بنيوي وعضوي عميق يعبر عن أقصى درجات الفوت والموت الحضاري والخلل السياسي والاجتماعي، وهي بذلك وبحق المصدر القلق ومصدر يبرز كافة إشكالياتنا الاجتماعية وستبقى هذه الآلة والبنيوية والكينونية مصدر القلق ومصدر إنجاز التفاعل والتناقضات المختلفة وعلى رأس ذلك المسألة الأمنية القومية العامة، ثم القصور عن مواجهة التحديات العصرية الكبرى، تحدي الشتات الاجتماعي- الثورة العلمية ثورة المعلومات الكونية- ثورة التكنولوجيا- الثورة الديمقراطية- الثورة الاجتماعية الحضارية...إلخ.

وهذا المشروع الوحدوي لا يجوز أن يكون انفعالياً (إيديولوجيا القومية العرفينية) وإنما ثمرة اقتطاف الهوية التاريخية، والتعبير عن معطياتها الأصلية، واستحضاراً للعناصر الموضوعية في هذه الهوية وصدوراً عن جذرها التاريخي الكبير، جذر العروبة والإسلام، ورنواً واستشراقاً لغد مرتقب مرتجى هو المعاصرة والحداثة الحيّة القائمة على الشأن الإنساني العام.

وبهذا المعنى فهذا المشروع إنجاز مستقبلي، وليس تشخيصاً لمعطى أو لامتداد تاريخي مستعاد ومكرر، بل هو خيار وعمل إرادي تحرري إنساني يستيقظ من تاريخ الأمة فكرة التقدم والأخلاق، ثم يستصبر ويحيي في تراثنا العقلانية وقيم العمل والجهد هو يزكي التعاون والتكامل الاجتماعي ويطلق القيم الروحية النابعة من الأديان والمحورية الأخلاقية والشرارة الإلهية التي تفجر قوى وطاقات الوجدان والضمير، وينمي الإحساس بمحاسبة النفس وباختصار فالعروبة اجتهاد ووحي وولاء.

وإذا قلنا وأكدنا أن المشروع الإنهاضي للأمة، ويقوم على الهوية الحضارية، فهو يتأبى التمييز عن نظام فكري وإيديولوجي أو وعي ضيق يقدر ما يجلي توزع ومبادئ التحرر والحرية والشورى والديمقراطية والتنمية والعدالة ويعانق قلب المشروع التحديثي وقوفاً على أرضيته الصلبة والرصينة، بحيث تنجز الأمة صورة عن نفسها وعن موقفها وخصومها وأصدقائها ورسالتها في الحياة وقوتها بين الأمم، وهذا يعني أن الوعي الاستراتيجي يتطلب إدراك مقتضيات التطور التاريخي والتسلح بالنظرة الموضوعية للذات: ماضيها وحاضرها واستيعاب المناخ الجيوسياسي الكامل وديناميةالنظام العالمي الأشمل.

وهذه الصورة التي تكونها عن الذات لا تنسينا الصورة التائهة التي صورناها عن الغرب والتي تقوم على عقد أوهان "فرضية رافلي" وشروطه مركزية الغرب وهيمنته، كما يجب أن لا ننسى أن الغرب لا يفتأ بقوة صورة حياتنا وفلسفة حضارتنا ونظريته إلى الحياة والمستقبل.

وبطبيعة الحال فلا عمل أو مشروع قومي دون نظرية قومية فهذه النظرية هي البوصلة التي تسدد الخطى وتضيء الطريق وتقبل المسار وغياب هذه البوصلة لا يعني إلا العشوائية والتخبط في المسار دون هدى.

والنظرية القومية كما هو معلوم تأسيس للعمل محمول على تأسيس للنظر، وبهذا المعنى فهذا النظر العام الكلي العضوي، يحكم الجزئيات والمضامين والمفاعل ويؤسس للمناهج والطرق والأساليب، بحيث تنطلق المشاريع العملية والمخططات والبرامج والصيغ وتؤسس على المناهج والأفكار والفهم والمبادئ الكبرى، وعلى ضوء ما تقدم وتأسيساً عليه فإننا نجد أنفسنا حيال أكثر من مفصل أو مشروع عملي أو صحوة: الصحوة الثقافية- صحوة الهوية- صحوة الأصالة والمعاصرة- صحوة المجتمع المدني- صحوة النظرية السياسية والدولة- صحوة الإصلاح الديني- الصحوة المؤسساتية- صحوة السلوك وغير ذلك من الصحوات والرضيات والهزات.

صحوة الهوية

مما لا ريب فيه أنه لا يمكن الحديث عن مشروع دون هوية وبالتالي إذا افترضنا أن لهذا المشروع دستوره الأخلاقي والجمالي والمنطقي والعملي حسب تعبير "مالك بن نبي"، فالهوية هي روح، روح[1] هذه الدساتير أو هي جذر القلب، ولب الروح، والشيء الذي ينزل منزلة النواة النووية في حياة الأمة.

فالهوية تعني الذات أو الجوهر[2]، فبينما أن هذه اللفظة تستعمل للدلالة على الجوهر "هو ما لا يندرج في الحدوث، ولا تدخل فيه التغييرات الزمنية والعرضية" والماهية[3].

وفي هذا الصدد يؤكد المعجم النقدي لعلم الاجتماع المقولة الآتية: يميل كل مجتمع إلى تشكيل كل ثقافي فريد يمكن لمجتمعات متشابهة في درجة تصورها الاقتصادي أن تكون مختلفة عن بعضها بقوة من ناحية الثقافة[4].

---

[1] – د. حيدر إبراهيم: العولمة وجدل الهوية الثقافية، مقال ص102، منشور في مجلة عالم الفكر، العدد الثاني لعام 1999.

[2] – المعجم الوجيز، مجتمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية 1997، ص222.

[3] د. حيدر إبراهيم: العولمة وجدل الهوية الثقافية، ص104.

[4] – ر.بودون و ف .بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم جواد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986، ص22.

هل لنا هوية؟ وما هي هذه الهوية؟

لقد ذكرنا سابقاً أن إشكاليتنا الأولى منذ بداية عصر النهضة هي إشكالية ثقافية، وبذلك فمشكلة العروبة أولاً مع نفسها لأنها أخفقت في تقديم نفسها كهوية، والمطلوب أن تحسم «في المقام الأول» هذه الإشكالية التي تعتبر الألف باء في إنجازها التاريخي، وحجر الأساس في بنائها الروحي والحضاري.

ولا بدّ من التذكير بأن أية محاولة في تحديد الهوية ستكون فاشلة ما لم تعتمد آلية الحرث والفهم، وهذه الآلية هي حسبما قال "إيمانويل كانت" «معرفة ذاته وليس لذاتنا» وحقيقة الأمر أننا اعتمدنا في معانقة الهوية منهج فهم الشيء لذاتنا، وكان ذلك على يد الإيديولوجيا، وليس على يد المعرفة والعلم، وبالتالي فقد قامت الإيديولوجيا العربية بمهمات كسر وتمحل وابتار لفهم ظاهرة الهوية طارحة منهج الشيء لذاته، قاصدين من هذا المنهج الحريفي في أعماق طبقات الشعب العربي، وفهم خوالجه ونوازعه ودقات قلبه، وهكذا«والهوية مفروض بها أن تنتج هوية ثقافية» فقد كان الحصاد سياسات هشّة لأنها اعتمدت هويات غير مطابقة، وبالمقابل فالمطلوب طرح بإصرار سؤال هوية الأمة بمغامرة إشعاعية في بناء مستقبلها وازدهارها.

ما هي أسس الهوية العربية؟

في نظرنا إن هذه الهوية هي العروبة ذات القسمة الإسلامية، فما المقصود من ذلك...ولماذا هذا التحديد؟.

لأن الأمة العربية من أعرق الأمم التي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ، وخلال هذا الزمن الطويل، وتحت بصماتها على جبين الزمان، وكان لها مقاييسها ونظرتها إلى الوجود والكون والمجتمع والطبيعة مثل ذلك حدث قبل بزوغ فجر الإسلام، وإذا كان الإسلام يتمثل عطاء وإثراء للعروبة، فإن نهر العروبة العظيم

استرفد جداول أخرى أهمها الجذر الإنساني من خلال روح العروبة وشخصيتها وذاتيتها، والمثال الحي على ذلك يبدو جلياً في الأدب العربي الذي يبقى معبراً عن قرائح العرب وذوب أفئدتهم ونبل أحاسيسهم وأريجهم وروحهم وبهجة حياتهم.

ومع ذلك فالمغامرة الاجتماعية الكبرى للروح العربية تمت في بوتقة الإسلام، والمناخ العام والقضاء الصحي له، ومن نسيج العروبة وخيوط الإسلام كان هذا الميثاق العظيم والحبل المتين الذي يُعد العربي إلى أخيه العربي، وبالمقابل فإن مبدأ التخبط الذي اعتور سياساتنا كان مرده عدم معانقة والتعامل مع الشيء ذاته، ومع ما هو فيه، وإقحام عناصر عليه ليست منه وغريبة عنه.

وبطبيعة الحال، فالعروبة هنا بالمعنى والمضمون الثقافي لا العرقي، أما مفهوم الإسلام، فلا يقصد منه هوية دينية أو عقائد إيمانية إنما جذر تاريخي، وبذلك فالعمران العربي الإسلامي هو المشروعية العليا التي فعلوا على كل مشروعية، وتؤسس لكل بنيان، وبذلك فلا يجوز اختزال ثقافتنا بالدين وتعطيل القيمة الذاتية للفرد أو الأمة في ابتكارهما وعطائهما، وبالمقابل فلا يجوز أن نطوي شراع الدين من سفينة الأمة، ونحرمها من عطائه، بحيث يأخذ مكانه الطبيعي المناسب في سمفونية الأمة دون زيادة أو نقصان.

ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي أنه لا خوف على العروبة من الإسلام، وكما لا يمكن ضرب أو مواجهة أحدهما بالآخر وبالعكس إذاً كيف يمكن جلب الحقيقة بذاتها أو الذات بالذات، وبالتالي فظاهرة التعارض هذه لم تبرز إلا في حالات الانحسار واحتلال التوازن المجتمعي، وذلك كمسألة سياسية إيديولوجية لا حضارية، وفضلاً عن ذلك فالربط بين العروبة والإسلام ليس على المستوى الثقافي فحسب، وإنما على الصعيد السيوسيولوجي، فهذا الربط يكون نسيج ضميرنا وعقلنا ووجداننا والعروق التي تدب في جسدنا، فهو إذاً منجز أو نتاج أو

مفهوم تاريخي اجتماعي حياتي، وليس مفهوماً ميتافيزيقياً خارج التاريخ بل العروبة ولاء وصيرورة غير عشوائية، وإنما تتحرك في إطار ثوابت المشروعية العليا للإسلام والعروبة.

هذا وقولنا إن الهوية تقوم على ميثاق غليظ فتائله من العروبة والإسلام، هذا القول ليس تقريراً فحسب للشيء بذاته كما سبق توضيحه، بل يجب أن يكون حكم قيمة، وفعلاً إرادياً غائياً هدفياً تحدده الإرادة الإنسانية المدججة بالإيمان المعبأة المستنفرة من أجل تحقيق ذلك، ومن ثم فإن فشل السياسات على أرضنا لأنها لم تتأصل في بيئة العمران العربي الإسلامي، بل سقطت في كهوف الانكماش أو الانغماس في غربة التغريب.

ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي أن العروبة ولاء قائم على التماثل والمساواة والمواطنة الكاملة، والكل فيها سواء في شرف الحقوق والمسؤولية.

ومن جهة أخرى فالقسمة الإسلامية الثقافية للعروبة الحضارية ترتب النتائج الآتية:

- إننا أمة غير قومية وغير عرقية أو إثنية أو شوفونية قوامها الاستعلاء والكبر، بل أمة ذات رسالة للعالمين تستمد نبلها وشرفها من القيم الرفيعة السامية للإسلام المتفاعل مع روح العروبة.

- قد تأخذ القومية، معنى يجعل من المصالح والأهداف والارتباطات القومية مكانة تعلو على المبادئ، فهي «بهذا المنظور» تشكل معياراً لقياس درجة الظلم والعدل، وبالتالي فنحن هنا أمام معيار إيديولوجي قد يتعارض مع الإنسانيات والعروبة منه براء.

- الإسلام عقيدة وتسامي حياة وحضارة أو هو نظرية اجتماعية لا صفة الوطنية والتطور الاجتماعي (الإسلام الحضاري) ومن ثم فمن نظرياته الاجتماعية والسياسية ومن عمرانه يمكننا أن نحتاج الشيء الكثير، مثل عمران حفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال، وكرامة الإنسان، ونظرية الاستخلاف، ونظرية السواء ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ آل عمران/**64**، نظرية المساواة ﴿ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَبَلَّغْتُ﴾، ونظرية الخيرية ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/**114**، ونظرية العدل ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى﴾ المائدة/**2**، ونظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من النظريات الحضارية العمرانية الكبرى التي تمتلئ بها منظومة القيم الإسلامية.

وهذه الراسيات الشامخات من القيم يجب أن تشكل نسيج حياة المجتمع المدني والدولة وروحها وضميرها.

وحسب طبائع الأشياء، فالوظيفة تستدعي الجهاز «العضوorgan المناسب للاضطلاع بحيويتها والأصح الحديث عن الوظيفة» العضو بسبب عدم الانفصال بينهما إلا في الحالات العرفية، وهذا ما ينطبق على العمران الحضاري العربي الإسلامي، الذي عبر عن ذاته بصدق في مطلع هذا القرن فقد طالعنا بتيار واحد هو التيار القومي الديني كما نلاحظه على يد "ابن باديس وعبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا والأفغاني وعلال الفاسي" وغيرهم من رواد النهضة.

ضرورة توثيق العلاقة مع شعوب الدائرة الإسلامية فهي المحطة العالمية الأولى التي تنطلق منها قاطرة العروبة والظهير الأمني الأعظم والعمق الحيوي الفذ لتطورنا الاقتصادي والاجتماعي، وأخيراً فهذه الدائرة هي السماء العليا التي يتحرك بها فكر العروبة وفجرها، وبالطبع فالتعامل مع هذه الدائرة يجب أن يكون على أساس صيغ حضارية وصيغ للتطور التاريخي والمجتمعي والأخلاقي والمصلحي، وليس على أساس ثيولوجي صرف، وبالتالي فالهوية منجز تاريخي وفعل قائم في التاريخ ولا يمكن اعتبار حضارتنا هذه جوهراً يسبح فوق الحياة والمجتمع والتاريخ، ويتحلل من روابط الواقع والزمان والمكان.

وهذا الإطار الإنساني الحضاري لأمتنا يجعلنا ننقب عن قيم العقل والعمل والتضامن وتكافؤ الفرص والعدل والمساواة وحب المعرفة وإرادة التقدم والتطور والتغير، وفضيلة الحوار، وهذا ما يتطلب التعويل على التنمية الإنسانية واعتبارها أساس التنمية الاقتصادية وأساس ذلك تمام نظام تربوي أصيل يوطد قيم الأمة ويوطن مثلها ومنظومات سلكها ونظريتها إلى الحياة.

ذلك أن حضارتنا هي حضارة الروح والوجدان وبالتالي فإن تفعيل قيم هذه الحضارة وعلى صعيد الاقتصاد يعد خطانا ويسرع حركة الحياة في عروقنا، ومن ثم فالتجذر الحضاري العربي لا يقوم على حضارة السوق كما هو مطروح في الكوكبة الجديدة، وإنما على حضارة الأخلاق وحضارة الروح وبالتالي حضارة السوق، وبمعنى أوضح فإن ثقافتنا يجب أن تكون ثقافة الروح وثقافة العقل وثقافة الأخلاق وثقافة الدين جنباً إلى جنب مع ثقافة الاقتصاد وثقافة المصلحة قاصدين هنا من المصلحة، كل فعل اجتماعي أي الحاجات المادية والروحية والنفسية والعقلية للمواطنة.

وبناءً على ما تقدم فيجب أن تكون لنا صحوتان، صحوة العقل التي تمدنا بالمعرفة اللازمة لما حولنا، ثمّ الصحوة الفكرية الثقافية الحضارية وهي صحوة المثال والقيمة.

ونظراً لأهمية فاعل الهوية في حياتنا باعتبارها القرار المكين لكل عمل أو تفكير[1]، فسنعمد إلى التعريج لمسألة الهوية والتراث ثم نتطرق إلى مسألة تكون الأمة العربية أي العناصر النبوية التي كونت شخصيتها ثم نتساءل في تقييمنا العام هل إن الأمة وحدة مستمرة أم أنه لا يجوز لجيل أن يفرض «في حدود الأمة» رأيه وإرادته على جيل آخر؟ وما هي حقيقة التوازن بين المبدأين الأخيرين؟.

[1] -حسب قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُم مِّن مَّاء مَّهِينٍ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ **المرسلات/20-21**.

الهوية والتراث والشخصية الثقافية

ما فتئ الإنسان منذ فتح عينيه على هذه الحياة بمنطلق وجوده يقض مكنوناته، يعانقه، يفهم أسراره، ويلتمس قوانينه وسننه ولن تفتأ مغامرة الروح الإنسانية صعوداً تتعرى منازل الارتقاء وعروجاً إلى مراتب التكامل والسمو ومعنيه هذه الحياة "إعطائها معنى".

ويمكن القول إن مجموع تلك المعاني التي ابتدعها الإنسان خلال مسيرته الطويلة تسمى «بالمفهوم الواسع» الثقافة، فالثقافة هي الوجه الإنساني من العالم الطبيعي، وما خلقه الإنسان وما يزال يخلقه في قلب العالم[1].

إنها أسلوب الحياة الذي ينطوي على معتقدات وعادات ومهارات، ويتضمن البواعث والأهداف التي تحث الفرد والجماعة على المشاركة في إنشاء النظم والمؤسسات المادية والروحية، كما تشمل المبادئ والقيم والمقاييس التي تقدر بموجبها تلك الأساليب والنظم[2].

---

[1] – صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، العدد 10و 11 لعام 1991، ص114.

[2] – المرجع السابق، ص115.

هكذا تبدو أهمية الثقافة باعتبارها الجهاز العصبي والنواة النووية في حياة الإنسان، والميكانزمات والنواهض والروائع التي تدفع الحياة إلى الأمام، بل وأحياناً إلى الانكفاء، الأمر الذي حدا بعضهم لصياغة جهاز مفاهيمي هو "ثقافة الموت وثقافة الحياة" تبياناً وتأكيداً لهذا الدور ولقد ضرب مثلاً عن ثقافة الموت في ذلك الاعتقاد الذي كان سائداً لدى بعض القبائل الإفريقية بأن الآلهة تميت الفرد إذا أكل من أموال رئيسها، وكلنا يتذكر «كمثل عن ثقافة الحياة» خبر الصحابي الذي رمى في معركة أحد التمرات التي كانت في يده إيماناً منه بأنها تؤخره عن نيل ثواب الجنة.

وفي اللباب والقلب من كل ثقافة توجد نواة صلبة تتولى عملية التفاعلات الأساسية لهذه الثقافة كالتجدد والنكوص ومقاومة الغزو وغير ذلك، مثلها في ذلك مثل الدور الذي تلعبه القيادة في كل منظومة من منظومات الحياة، ونحن نسمي «من باب السهولة» هذه القيادة بالذات الثقافية أو الهوية، ومما لا ريب فيه أن نحدد هذه الهوية والوعي بها واعتمادها هذا الموقف هو بداية الطريق لكل انطلاقة حيّة، كما حدث للإسلام باتخاذه الجذر الإبراهيمي للتأسيس، وكما حدث بالنسبة للانطلاقة الأوروبية التي تأسست على الجذر اليوناني، وأخيراً كما هو الأمر بالنسبة لنهضة اليابان في عهد "الميجي" التي أحيت ديانة الشنتو وللثورة الصينية الحديثة بقيادة "ماوتسي تونغ" التي استنهضت التراث الكونفوشيوسي[1].

ولقد أدركت أمتنا في نهضتها الحديثة هذا الأصل في العمران الحضاري، وهو الأمر الذي توضحه بمئات محمد علي باشا إلى أوروبا، فقد كانت عيون المذكور، ومعه عيون الطهطاوي مركزة على التحديث المدني والدنيوي والتنمية، أما في

---

[1] – الهوية والتراث، مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة للنشر، عام 1984، ط1، ص128.

المجالات الفكرية والفلسفية أو في تصورات الكون والثقافة والقيم والأخلاقيات فقد كان الوعي بضرورة الحفاظ على مميزات حضارتنا[1]، ولكن الرياح أخذت تهب عكس المرتجى، ورأينا سفينة حياتنا تسير في عباب الأمواج المتلاطمة دون أن تتزود بالهوية، البوصلة إلى شاطئ الأمان، فتارة تتجه إلى اليمين، وأخرى إلى اليسار، وثالثة إلى الوراء، وذلك في صيغ أبعد ما تكون عن فقه المواقع والاستبصار به، وأقرب ما تكون إلى الهجرة إلى الخارج "التغريب" أو الهجرة إلى الماضي.

هكذا تحولت حياتنا إلى رايات وبيارق يحملها المتحاربون لمجرد كونها هكذا دون أن بقوا معناها ومدى ملامستها للواقع ويحول الشعب في كثير من الأحيان إلى مجرد مصفق في هذا المجتلد الروماني، وفي أحيان أخرى يقف موقف التكذيب النفسي لذاته كدرع سيكولوجي خشية مطحنة هذا الصراع، هكذا فسر واقعنا من خلال الخارج، فتارة يفسر الحاضر من خلال الماضي، وأخرى يفسر الداخل من خلال الخارج "الغير" وفي النتيجة فهنالك غياب للزمان والمكان، واغتراب في التاريخ، واغتراب في الحياة دون أن يكون هنالك تأسيس على زماننا وحياتنا ومصلحتنا أو اتصال بهما ولهما، بحيث تتأسس كل فكرة على ما قبلها، وتؤسس لما بعدها في نهج تتوضع فيه كل لبنة فوق الأخرى، وترتبط كل وشيجة وعروة بأختها في تجاوز جدلي غير دوراني استرجاعي ارتدادي أو انسلاخي.

وتأسيساً على ما تقدم، فإشكاليتنا في المقام الأول تكمن في تجديد النهج والشرعة والهوية وتوجه مسارب الحياة carriers ومساراتها في اتجاه معين ينطلق من حقائقنا ويتجه إلى أهداف حياتنا.

---

[1] - الهوية والتراث، المرجع السابق، ص40.

وفي نظر الأستاذ "صلاح قنصوة" أن تلك الإشكالية والارتباك ناشئين عن عدم استعادة الهوية عن طريق إعادة رسم حدودها وتسميم معالمها، وبذلك فمشروعاتنا تراوحت بين قطبين على متصل واحد أحدهما التحديث والآخر الخصوصية، وهذا المتصل هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي بتغيير الاتجاهات attitudes إزاء محاولات الواقع المتعددة، فهذا التغيير قام على موقف غير موضوعي أحاط نفسه في سياج دوغمائي مغلق[1]، وهكذا فعمل كل مفكر يبدأ من نقطة بدئية، فيجيء مشروعه مغايراً لما سبقه بمعنى أنه لا يبدأ من تراثه القريب، ولا يدمج فعله في بنيانه، لكنه ينفيه ويحاول تهميشه، وفي النهاية نجد أنفسنا إزاء دورات سرعان ما تنغلق على نفسها، دون أن تشكل خطاً متطوراً متنامياً، أو تجاوزاً جدلياً يزيح فيه اللاحق ما يعارضه من السابق، ثم يدفع ما تبناه إلى أقصى الحدود، مطوراً مؤصلاً واصلاً قاطعاً في الآن نفسه من خلال إزاحة وتبن وإضافة وانقطاع، بل العكس فنحن مع خصام كامل ونفي وهدم للخبرة الإنسانية وسقوط في أحبولة الخلق من العدم[2].

من جماع ما تقدم تظهر الحاجة ملحة لتحديد الهوية وتجذرها وما يتفرع على ذلك من موقعنا تجاه التراث كآلية وناهض للإبداع والتجديد، تجديداً يستوعب روح الماضي وقيمه من أجل بناء الحاضر استشفافاً واستشراقاً للمستقبل وقيمنا على ناصية النهج العصري وتوجيهه باتجاه العقل التاريخي الخلاق.

---

[1] - مقاله الموسوم بعنوان المثقف المصري، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت 1991، العددان/10 و11/ص109.

[2] - محمد بدوي: ملاحظات جدل الفكر والإيديولوجيا، مجلة الاجتهاد، المرجع السابق، ص170 و176.

ما هو منهجنا في طرح هذه الإشكالية وتفسيرها ثم اقتراح الحلول المناسبة لذلك؟

في الحقيقة لقد اعتمدنا في هذا المنهج الإطارين الآتيين:

1- الإطار المفهومي conceptual scheme، حيث طرحنا مجموعة من الأجهزة المفاهيمية التي تتردد في أدبياتنا السياسية والفكرية، ثم اخترنا في النهاية عنواناً لهذا البحث وسمناه "بالهوية والتراث".

2- الإطار المرجعي frame reference، ونقصد بذلك المصدر الذي يستمد منه المفكر توجيهاته النظرية في الوصف والتفسير، الذي يشكل في نهاية الأمر المنحى approach الذي بمقتضاه يضع أو يطرح المفكر مشكلته.

وهذا الإطار المرجعي دفعنا لتقديم تحليلات متعددة تناولت الهوية في أوجه مختلفة: معيارية، تاريخية، سيكولوجية، بنيوية، تطورية.

وعلى ضوء ما تقدم، فقد قمنا بتقديم البحث إلى الأقسام الآتية:

1- **القسم الأول**: وقد التمسنا الأسباب التي دعت إلى وسم البحث بهذا العنوان "الهوية والتراث" دون أي جهاز مفاهيمي آخر.

2- **القسم الثاني**: وقد أطلقنا عليه عنوان مقاربات وتصورات الهوية، أي مداخلها الفكرية والآليات الذهنية التي اعتمدت في تحليلها وحرثها وتفكيكها.

3- **القسم الثالث**: وقد تعرضنا فيه لبعض الآراء التي التمست معياراً لهويتنا ومقوماتها.

4- **القسم الرابع:** وقد أعطينا رأينا الخاص في هويتنا إضافة إلى الحامل الاجتماعي والثقافي الذي يضطلع بذلك.

لماذا الهوية والتراث

تتردد في أدبياتنا الراهنة أجهزة مفاهيمية متعددة: الهوية- التراث- الذاتية- التغريب- الخصوصية- الأصالة- التحديث- الحداثة- السلفية- التجدد الحضاري- المتصل القومي- التداخل الحضاري- النموذج العالمي- الانكماش- الانغماس- الاستجابة الخلاقة- وغير ذلك من الأجهزة.

ويمكن القول إن مثنوية الهوية/التراث- الأصالة/المعاصرة[1]، تحتلان الموقع الأساس في قاع تفكيرنا وضميرنا الراهن، لسبب بسيط هو أنهما يعانقان إشكاليتنا الكبرى: الثقافة الفكرية الاجتماعية السياسية، فهما سبب تلك الإشكالية، وفي الآن نفسه نتيجة لها.

والواضح أن الذين يتمسكون بمزدوجة الأصالة/المعاصرة يتسع ضميرهم لهموم الأمة، وتنعقد عزيمتهم حول حلّها على التماس النهج العصري والقبض على ناصيته وتوظيف إبداعاته، وتحطيم ذلك الجدار النفسي الذي يفصلنا عنه، سواء أكان ذلك بدافع من عقدة النقص والدونية، أم كان بدافع من الشعور بالاستعلاء، والرغبة في نفي الغرب ورفضه، وبالتالي فمن هذه الموقعية النفسية يتم طرح الأصالة/المعاصرة أو الاحتماء بكهوف الهوية فيما نسميه السلفية.

---

[1] - فهمت الخصوصية بأنها تعني الحركية والتطور، أو أنها مفهوم لنوعية البنية الاجتماعية، في حين أن الأصالة تعني السكونية أو أنها خصوصية البنية الثقافية، انظر محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، دار الثقافة الجديد، القاهرة، ط2، عام 1986، ص19.

ومن هذا المنطلق نفسه ينتقد الأستاذ السيد ياسين طرح الموضوع على أساس مثنوية هوية/تراث، ويفضل اعتماد مثنوية أصالة/معاصرة، على أساس أن البحث في الأصالة يقتضي بالضرورة الحديث عن الهوية، وبالتالي فالإشكالية الحقيقية المطروحة على الساحة هي إشكالية الأصالة والمعاصرة وفي نظر هذا الفريق الأخير، فالتقنية ليست ثقافية حضارية بقدر ما هي في المقام الأول سياسية[1].

وعلى النقيض من ذلك نرى من يعول على المفهوم الثقافي للذاتية القومية، وبذلك تصبح هذه الذاتية تقيد المدلول الثقافي أو الذاتية الثقافية، وليست الشخصية القومية، لأن كلمة الشخصية تنطبق على الإنسان، وليست على المجتمع الذي له ثقافة، وليس له شخصية، والدليل على ذلك أن الأجنبي قد يكتسب جنسية البلد دون أن يتحلى بثقافتها[2].

وفي نظرنا إن الأصالة والمعاصرة من متضمنات الهوية، والبحث فيهما لا يغني عن البحث في الهوية، وبالتالي فالحفر بآلية العقل والأنسنة والروح العلمية في طبقات الهوية يوصلنا إلى المعاصرة، خلافاً لما يقوله أدونيس بأن ماضينا عالم من الضياع الديني والسياسي والفكري، وهو مملكة من الوهم والغيب، وسبب كل ذلك ثقافتنا المحمولة في جوهرها على الدين[3].

وقريب من ذلك ما أكده الأستاذ "محمود أمين العالم" بأن الموقف من تراث الماضي هو دائماً موقف من الحاضر والمستقبل.

---

[1] – مداخلة في الهوية والتراث، ص37.

[2] – مداخلة الدكتور السيد عويس: في الهوية والتراث، ص52.

[3] – مداخلة الدكتور عويس: الهوية والتراث، ص35.

إنه في الحقيقة موقف واحد من التاريخ ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية، والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين، وليس تقييماً لأي موقف منهما فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة لا يقيم ثنائية بينهما وإنما يسعى لفرض الماضي على الحاضر، والذي يرفض الأصالة لاسم العصرية، لا يقيم ثنائية بينهما كذلك، وإنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي[1].

وحقيقة الأمر أن الأمة كيان جمعي تاريخي مستمر عبر التخلق والتكون والتطور، لكنها تبقى محافظة على حقيقتها وجوهرها، وبالتالي فإن حديثنا «في مرحلة معينة من مراحل التاريخ» عن متضمنات تلك المرحلة يجب أن لا ينسينا القانون الآخر الذي يعبر «بآلية الهوية والذاتية» عن حقيقة الأمة، وتبقى المعاصرة مظهراً من مظاهر الأمة أو مرحلة من مراحل وجودها سلباً كان الأمر أم إيجاباً، ولهذا فإننا نفضل تسمية الهوية على المعاصرة تمكيناً وترسيخاً لمبدأ الأمة وحقيقتها وجوهرها دون أن تغلب الصفات على الذات والمرحلي على الدائم والعارض على الثابت لا سيما أن مصطلح معاصرة قد يأخذ طابعاً إيديولوجياً في حين أن تعبير الهوية يضمر مفهوماً ثقافياً حضارياً تاريخياً وحقيقة الأمر أن العيب في فكرنا «حتى القومي منه» إننا نرى في القومية العربية كياناً مجرداً يتجلى بين الحين والآخر في أرض الواقع والمرحلة، دون أن تكون الأمة سيرورة تاريخية، وهذا الغياب هو أحد مظاهر الفقر النظري وضعف الوعي التاريخي وما لم نر الأمة في

[1] – محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، ص12.

تاريخها وفي كيانها كوحدة وننظر إليها نظرة شمولية فسنبقى غارقين في التفاصيل، ويبقى السائد هو الوعي التقني[1] .

وعلى هذا الأساس فقد أصرت ألمانيا الديمقراطية على تسمية دستورها بالدستور التأسيسي، إمعاناً بوحدة الأمة، وعدم الاعتراف باللحظة الطارئة العارضة التي تمزق أوصالها .

لذلك فإن حضور الأمة كثيفاً في وجداننا وأدبياتنا وفكرنا، هو الذي يحدونا للتمسك بمصطلح الهوية تعبيراً عن هذه المسيرة الدائمة للأمة، وعن ذاتيتها القائمة في التاريخ.

مقاربات الهوية والتراث
المناهج والتصورات وآليات البحث

لا بد من التدليل «بادئ ذي بدء» بأن البحث في الهوية والتراث يكتسي أهمية بالغة في الأزمات الخانقة، إذ تبرز الحاجة ملحة للبحث عن الذات الحضارية، وتحدياتها، ثم معانة حدثها المجتمعي، هذا فضلاً عن أن التيارات الفكرية إن هي إلا تعبيراً عن واقع المجتمع وتاريخ أحداثه، وتفسير انكساراته وإعوجاجاته وأزماته، ثم محاولة الخروج من هذا الخانق.

وعلى هذا الأساس فإن طرحنا للموضوع ليس نطقاً فكرياً، بقدر ما هو تعبير عن هواجسنا وهمومنا، ثم رنونا بالأبصار والبصيرة والعقل لاستشفاف هذه الإشكالية، ثم استشراف حل لها، وهو الأمر الذي يحدونا لطرح التساؤلات الآتية:

---

[1] - مداخلة الفضل شلق في الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989، ص214 و215.

هل نسير عشوائياً؟؟ هل نتوقف؟ هل نجمد؟ هل نقلد؟ هل ننطلق؟ ما هي أسس وروافع ونواهض هذا الانطلاق؟.

لا مراء بأن القضية المحورية التي يجب أن تجهد عقلنا تلهب حواسنا، وتحفز روحنا، هذه القضية هي الإيمان قبل كل شيء بأننا أمة، وليس ركاماً من البشر، وإن هذه الأمة حيّة وذات تاريخ طويل في الإبداع والعطاء، وهي متفتحة على عطاء الغير، وأخيراً فهي ذات نوازع إنسانية ساهمت مساهمة فعالة في ترسيخ صروح الشأن الإنساني العام، وكنتيجة لكل ذلك فالفعل المستنير والوعي المطابق يحفزان الهمم لفهم التراث على ضوء مشكلات العصر، وذلك هو السبيل إلى التجدد الذاتي الذي هو شرط خلاص الأمة من التخلف والسحق القومي والاحتواء الحضاري وبمعنى أوضح، فليس غاية هذا البحث أن نحمل مجهراً لتحليل قطعة من الصلصال البارد، كالثلج، وإنما هو بحث معياري تقويمي غائي، يربط بين عناصر الرباعية الآتية: استشراف معرفة، قدرة، هدف.

إذاً فالهدف هو الذي يصيغ السؤال، والسؤال الهدف أو الهادف هو الذي يدفعنا للقول إننا ذو حضارة شامخة، وهو في الآن نفسه يحثنا على تلمس ديناميات هذه الحضارة والقبض على مشاعلها كأس للنهوض، وفي ذلك يقول "الدكتور أحمد خليفة" : أعتقد أن الكلمة المفتاح التي تكون دائماً في أذهاننا هي كلمة "التنمية" عندما نفكر من نحن...ما هويتنا وما قيمة تراثنا ..كل هذه التساؤلات لا تطرح بالطبع لمجرد الاستمتاع بهذا التراث، أو الاستمتاع بكشف الهوية والذات، ولكن السؤال المطروح يصيح ماذا نصنع بهذه الهوية وبهذا التراث في معترك هذا العالم[1] .

---

[1] – الهوية والتراث، مجموعة مفكرين، بيروت، دار الكلمة للنشر، ط1، 1984، ص22.

وبالطبع، فنحن مع "الدكتور خليفة" إذا كان المقصود من التنمية معناها الواسع الذي يشمل كل ساحة للتنمية، بحيث ينصرف إلى ساحة العمران الروحي، فإشكاليتنا في المقام الأول، هي إشكالية مشروع النهضة وليس مشروع التقنية بالمعنى الضيق والأنفع في فخ النزعة الاقتصادية التي تختزل الأمة في السوق الاقتصادي، وبالتالي فإن نقطة البدء هي أن نحدد من نحن...إي ما هي هويتنا، حتى نستطيع أن نحقق النهضة ضمن إطاره[1].

هذا ونشير إلى أن المفهوم التنموي للهوية ينطلق أحياناً من هاجس تخلفنا في مضمار الثورة العلمية والتكنولوجية، والبحث عن الحوافز للقبض على تلك الثورة، ثم توثيقها لصالح الأمة، وهو الأمر الذي يجهر البعض بالتطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي أتت أكلها في الدائرة العربية، كما أن ذلك قد يقود إلى موقف إيديولوجي يعطي حكماً قيمياً تفضيلياً لصالح العرب "تيار التغريب" على حساب هوية الأمة وذاتها.

وقد لا يتوانى في بعض دعاة التغريب عن تسفيه تراث الأمة بمقولة إنه ما كان بالإمكان لهذه الثورة العلمية والتكنولوجية أن تكون إسلامية.

وهم بهذه المقولة ينسون أو يتناسون أن وطننا كان المنهل العذب لارتشاف العلم وكان طلاب العلم من الغرب يقصدون المراكز العلمية في القاهرة والشام وبغداد وبخارى وسمرقند وقرطبة.

---

[1] – قريب من رأينا هذا رأي الدكتور علي مختار، انظر مداخلته في الهوية والتراث، ص86.

ويمكن التأكيد مع الدكتور "حسن حنفي" أن الموقف من الغرب، تحول إلى استلاب وتقليد أعمى، وبذلك فقد أنصفت النزعة التغريب بما يلي[1]:

- اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري.
- النظر إلى الغرب كمثل للإنسانية جمعاء، بحيث تكون أوروبا الحلقة المركزية فيه.
- اعتبار الغرب المعلم الأبدي، وباقي أطراف العالم في موقع الهامش فيه.
- رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب إلى الغرب.
- تأثير العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة.
- تحويل ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية.
- إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب.
- خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية، بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله[2]، والحقيقة أن الموقف التغريبي

---

[1] - د. حسن حنفي: ورقة مقدمة إلى ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجمعية الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 985، ص16.

[2] - مداخلة د. صلاح قنصوه في الهوية والتراث، ص62.

هو موقف انبهاري بالغير وعطالي للذات فهو عاجز عن بث روح الدينامية والحركية في الحضارات كي تقوم بعملية تفتح الزهور وعلى المباراة في جدلية تحاور معطاء.

ويرى بعض المفكرين ضرورة التمييز بين البحث في الهوية وبين البحث عن الهوية، إذ البحث الأول متحفي علمي في حين أن الثاني إيديولوجي معياري غائي.

هذا المستوى المعياري للهوية يأخذ بعين الاعتبار المضمون المعاصر لها، وهو الأمر الذي يجعل هذا التصور الغائي للهوية امتداداً منطقياً عبر التاريخ القادم، وفي إطار تصور استراتيجي للهوية الراهنة، وبذلك فالبحث في الهوية ليس بحثاً في النواميس، وإنما هو موقف سياسي يستنفذ المشروع القومي العربي، الذي يجعل موقفنا من التراث يقوم على أساس معايير انتقائية لبناء المستقبل[1].

وفي نظر "الأستاذ أحمد بهاء الدين" إن التغريب ليس من مستلزمات ومقترنات الهزيمة، بل من فاعليات المد القومي حيث تتوفر الثقة بالنفس والقدرة على الانتقاء[2].

ومن منطلق تاريخي قيمي ومثالي يؤكد "الدكتور عمارة" باكتمال وجود أمتنا ونضجها لجهة الخصائص والمقومات التي توجدها وتقرر هويتها والانتماء إليها،

---

[1] - مداخلة د. نادر فرجاني ووليم سليمان وجلال أمين وعلي مختار في الهوية والتراث، ص69 و75.

[2] - مداخلته في الهوية والتراث، ص90.

وإن هذه الأمة تمتلك من القسمات «لكن ليس بالمعيار الأوروبي للقومية» القومية ما لم تمتلكه أية قومية أوروبية[1].

ولا ينسى بعضهم من التعامل مع الهوية وفهمها والحرث على مكوناتها من خلال الإبداع والتقليد، وليس من منظور سياسي أو حضاري أو إيديولوجي، وهكذا يصنف أصحاب هذا الاتجاه السلفيين والشيوعيين في دائرة واحدة هي دائرة التقليد، والأمر على خلافه بالنسبة للتراثين الجدد الذين لا ينطلقون من تقديس التراث، بل من كونه مادة للإبداع والانطلاق[2].

وهنالك فريق ينفي عن الهوية والثبات وبالمقابل يجد فيها مفهوماً متغيراً ومتداخلاً بمعنى أنه من الممكن أن أجيب عن سؤال الهوية، بأني عربي ومسلم وأفريقي، وأنتمي إلى طبقة معينة[3].

وبالطبع فنحن لا نتفق مع هذا الرأي لسبب بسيط هو أن الهوية تمثل القسمات الثابتة في الأمة وتنطوي على خصائصها الهامة.

ولا يخلو الأمر من مواقف توفيقية تؤكد أن المطروح على حياتنا هو النهضة الحضارية، وإن كان الفاعل السياسي هو الغرض المباشر من ذلك.

وفي لإطار المضمون الحضاري للهوية يميز بعضهم بين الحداثة والتحديث، فالحداثة هي العمران الروحي والعقلي والنفسي والقيمي للأمة، بينما التحديث

---

[1] - المرجع السابق، ص 101.

[2] - مداخلة جلال أمين، الهوية والتراث، ص105.

[3] - مداخلة د. علي مختار، الهوية والتراث، ص105.

يقتصر على عمران الواقع، أما بالنسبة للتعريف بالتراث، فهو الموروث سواء أكان دينياً أم غير ديني، ثابتاً أم متغيراً[1].

ويرى فريق آخر أنه يجب النظر إلى الهوية من خلال المعاصرة وقدرتها على تقديم الحلول لأمتنا متمثلة في العقلانية، العلم الحديث، التفكير العلمي، التكنولوجيا، المشاريع الصناعية العملاقة، وبالمقابل فقد ركز بعضهم على الجوانب الإيجابية في تاريخنا وضرورة إبراز أحداثه وشخصياته ورموزه من أجل غرس شعور الانتماء للوطن والأمة وتنمية الحماس للمشروع القومي ويضرب مثلاً على ذلك في اليابان على عهد "الامبراطور الميجي"، حيث أحيت ديانة الشنتو التي تمجد العمل، ثم جسدت الولاء للوطن والأمة بقيادة رمز تقليدي مقدس هو الإمبراطور، كما أن الصين الحديثة بزعامة "ماوتسي تونغ" أحيت التراث "الكونفوشيوسي" المتغلغل في وجدان الشعب الصيني، ثم أعادت تفسيره ضمن إطار إيديولوجيا عصرية تربط الشعب بمشروعه من أجل تحقيق نهضة الصين الحديثة ويرى هؤلاء أن علينا المحافظة على لغتنا وتاريخنا ثم إبراز انتصار أبطالنا واستحياء عمارتنا وموسيقانا، كما أن علينا أن نتخلص من الكثير مما تعنيه الأمة من تراث الماضي، وبذلك فالقضية الأولى والأخيرة هي تحقيق الولاء لهوية قومية من خلال مشروع حضاري عصري يشد الوجدان ويحرك الجماهير للعمل على تحقيقه[2].

ويضرب هذا الفريق مثلاً على دور المشروع النهضوي في التماسك الاجتماعي، ويتمثل ذلك في ضعف الهجرة في مصر على عهد الرئيس جمال عبد الناصر، والعكس بالنسبة للمراحل اللاحقة.

---

[1] - د. محمد عمارة: الهوية والتراث، ص129.

[2] - مداخلة د. علي مختار، الهوية والتراث، ص129.

لا حاجة للتدليل بأن أية ثقافة إنما تقوم على نسق أو منظومة متكاملة، حيث يتفاعل ويتكثف كل جزء منها مع الأجزاء الأخرى تكيفاً يقوم على تبادل التأثر والتأثير، وإن إدخال أي عنصر ثقافي جديد على أنساق الثقافة يؤثر في الحال على التوازنات التي تقوم عليها تلك الأنساق[1].

وفي صلب أية ثقافة توجد عناصر تنزل منزلة النواة أو الجهاز العصبي أو العمود الفقري، هذه النواة الصلبة الأساس يطلق عليها ثقافة اللباب، وهي على الرغم الأغلب تعانق الحس الباطن في الإنسان والعلاقات والاستجابات العاطفية التي تزود الثقافة بحيويتها وتزود الفرد بدوافعه الشخصية، وتعلو ثقافة اللباب، طبقات ثقافية أقل شأناً منها وتتعامل عادة مع السلوكيات المادية الظاهرة من الإنسان[2].

ويؤدي عامة سوء التكيف في الحال الأولى إلى خلق صراع وتمزق عاطفي دائم داخل الفرد، كما يؤدي إلى صراع بين الأفراد الذين اختاروا لأنفسهم تلك القيم المتناقضة وإن صلب أية ثقافة يتمتع في أغلب الأحيان بمناعة ضد أي ارتباك مباشر يحدثه إدخال عناصر حقيقية من الثقافة التي اكتمل تطورها[3].

والتغير في لباب الثقافة عادة ما يكون سطحياً ويتمتع بقدر كبير من الرصانة والمضادات الحيوية التي تقاوم كل دخيل أو اعتداء.

---

1 - د. أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، دمشق دار ألف ياء، 1997، ط1، ص58.

2 - المرجع السابق، ص58.

3 - المرجع السابق، ص 59.

وتبسيطاً للأمر حيال تلك التعاريف بالثقافة التي تجاوزت المائتي تعريف، تطلق تسمية الهوية على تلك الثقافة الأم- النواة التي أطلقنا عليها ثقافة اللباب.

وهذه الثقافة الأخيرة عند المفكر العربي "مالك بن نبي" هي الدستور الجمالي والدستور الذوقي، والدستور الأخلاقي، والدستور المنطقي، والدستور المادي التعاملي للأمة، وهنالك مقاربة ذكية لطيفة للجرجاني ترى أن الهوية هي الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، أو هي على حد رأي الدكتور علي عقلة عرسان البذرة التي تشتمل الجنس بذرة القمح مثلاً توحي بالفصيلة وبأشياء كثيرة تتعلق باللون والشكل والخصائص والوظيفة والثمرة...إلخ، لكنها تبقى ضمن إطار النوع، أي في دائرة النبات في الفصائل المتنوعة ومنه الشجر وبذرة الزيتون تقدم مواصفات شجرة الزيتون، وتوحي بما تشتمل عليه ثمرتها، وتنطوي على مقومات هويتها ولا تخرج عن ماهيتها بوصفها ثباتاً، فالماهية بهذا المعنى تتضمن الهوية ولا تلغيها[1]، وقريب من ذلك تحديد "الدكتور محمد عمارة" للهوية بأنها القسمات الثابتة من العناصر الترابية، أو هي «حسب تعريف مجمع اللغة العربية» حقيقة للشيء أو حقيقة الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية والتي تميزه من غيره، فهي أشبه ما تكون بالبصمة[2].

ونحن لسنا مع التعريف الجوهراني "تعريف الجرجاني" الماهيتي الذي يضع الهوية في المطلق فوق التاريخ، بل إن كل شيء في هذه الحياة وليد الصيرورة، والتطور

[1] - علي عقلة عرسان: مقاله الموسوم بعنوان: الشخصية الثقافية العربية- الهوية والغزو، مجلة الفكر السياسي، دمشق، سنة أولى 1997، ص54.

[2] - مداخلة د. علي مختار، الهوية والتراث، ص42.

والتفاعل ليس هنالك شيء ثابت إلا وجه ربك، وإن كانت الهوية الثقافية تتمتع بقدر متيقن نسبي من الثبات.

وهذه النظرة غير المطلقة حدث بعضهم لأن يطلق على الهوية تسمية "المتصل القومي" فهي بمثابة مجرى جوفي، أو تيار يتدفق، ومن ثم فالتراث ليس مخزوناً ساكناً استكانياً بقدر ما هو حدث تاريخي تحتويه الأحداث اللاحقة، وتتفاعل معه[1].

هذه السمة المتطورة للهوية لم تنس أصحاب هذا الاتجاه الحديث عن النزعة التجريبية البراغماتية في الفكر الانجلو ساكسوني، والنزعة الذاتية لدى الفرنسيين، والنزعة المثالية العقلانية عند الألمان[2].

وإذا كان تطور الثقافة يتيح لثقافات فرعية أن تنصب في الجدول العام للثقافة الأصلية، إذا كان الأمر كذلك فلا يجوز الأخذ بما هو عرضي وطارئ كالقول بثقافة فرعونية أو تراث عالمي أو ثورة تكنولوجية أو الحديث عن خطاب الوجود قبل خطاب العروبة[3]، فذلك تمييع لهويتنا الأساسية الراهنة، ألا وهي الوقوف في وجه الغزو الثقافي والقهر الذي تتعرض له من حضارة استهلاكية غازية أو من فرض إرادة سياسية أو اقتصادية أجنبية[4].

---

[1] – الهوية والتراث، ص42.

[2] – مداخلة الأستاذ صلاح قنصوه، الهوية والتراث، ص61.

[3] – المرجع السابق، ص 12.

[4] – علي حرب: غزو ثقافي أم فتوحات فكرية، فتوحات مكية، مجلة الفكر العربي، العدد 74، لعام 1993، ص78.

وإذا نقلنا المبدأ السابق إلى صعيد النظام العالمي فهذا لا يعني ذوبان البشرية في وحدة حضارية، ويبقى الحمى القومي هو المحور الأساس في هذا النظام[1].

وعلى ضوء ذلك فالانغماس في الغرب محاولة لإفراغ الهوية العربية من قوامها «ثقافة الصلب» والفرق واضح بين التغريب والتحديث وبين الحداثة، وبين الحضارة الدينية، وبين عمران النفس الإنسانية والمحورية الأخلاقية وبين العمران المادي.

وعلى الضفة الأخرى للقضية، يتوضع الموقف الذي يخر صماً بكماً عمياً لكل ما هو ماضٍ، فتلك نظرة داكنة تبطل مفعول الحاضر، وتعطله من كل فاعلية لإنتاج الحاضر والمستقبل، وعلى ضوء جماع ما تقدم يمكننا بوضوح وصراحة أن نطلق عبارة...من نحن[2]؟.

فيما يلي بعض الإجابات عن ذلك:

- محمد عمارة: نحن أمة عربية واحدة.
- طارق البشري: نحن مصريون عرب أغلبيتنا أقليتنا مسيحيون شرقيون.
- السيد عويس: نحن مصريون نتكلم العربية.
- فؤاد مرسي: نحن مصريون والهوية العربية لما تكتمل.

[1] - مداخلة الأستاذ علي مختار: الهوية والتراث، ص87.

[2] - الهوية والتراث، ص109.

○ السيد عويس: روافد الهوية العربية: المصدر الفرعوني الفارسي اليوناني، الروماني، الديانة المسيحية، الديانة الإسلامية العربية، الثقافة المملوكية العثمانية، المصدر الغربي[1].

وفي نظر "السيد عويس" إن المصريين ما زالوا يمارسون أفعالاً كان يفعلها الأجداد الفراعنة، مثل قيام ربة البيت بنقل قرص الشمس على الكعك ثم إحياء شم النسيم وغير ذلك[2].

وفي نظرنا إنه «فيما عدا تعريف الدكتور عمارة» فهذه التحديدات وصفية غامضة دينية غير تراثية مبترة اختزلت ما هو أساسي وراسخ لحساب ما هو عرضي وطارئ.

وهنالك تعريفات أخرى لوت عنق هويتنا، وقد رفعت عقيرتها لتدلل بوجود أمة سورية تقوم على وحدة ثقافية جامعة ومستمرة عبر التاريخ ورغم الغزاة الطامعين كالكاشيين والفرس والرومان وغيرهم[3].

وفي نظر هذا الفريق إن هؤلاء فرضوا إرادتهم وسيطرتهم على الإرادة السورية في أحايين متفرقة طالت حتى تجاوز مجموعها الألف عام تخلل ذلك أحداث جسام، واجهها السوريون في صمود وأصالة ثقافية دون أن تمس ثقافتهم إلا قليلاً[4].

---

[1] – الهوية والتراث، ص 54.

[2] – د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص 181.

[3] – المرجع السابق،، ص 181.

[4] – المرجع السابق، ص182.

ويتابع هذا الفريق قوله بالنسبة للفتح العربي في القرن التاسع الميلادي تمكن الخليفة الأموي من إبدال اللغة الآرامية باللغة العربية التي صارت لغة الدين والدنيا بعد أن أمر بتعريب دواوين الحكومة ومراسلاتها.

وكان من نتائج هذا الإبدال في الدين واللغة إبدال في اتجاهات سوريا بكاملها من الغرب إلى الجنوب نحو شبه الجزيرة العربية[1].

وعلى الرغم من انتشار اللغة العربية وفرض سيطرتها «والرأي للفريق السابق» في التعامل بين الناس وفي مؤسسات الدولة، إلا أن اللغة الآرامية حافظت على وجودها كلغة للتخاطب في كثير من المناطق والمؤسسات[2].

هذا ويمكننا أن نسجل على القول المذكور الملاحظات الآتية:

1- لقد اعتمد الفريق المذكور منهجياً جوهرانياً غير تاريخي بدليل أنه أقر بافتقار سوريا لسيادتها وإرادتها السياسية منذ ألف سنة "والحقيقة أكثر من ذلك" ورغم ذلك بقيت متمسكة كل هذا التمسك بحيويتها الثقافية.

2- لقد ظهر الفتح العربي في علاقته مع سوريا، وكأنه من الغير هكذا تم تحول اتجاهات سوريا بسبب هذا الفتح من الغرب إلى الجنوب.

3- لقد اقتصر تأثير الفتح العربي الإسلامي في سوريا على حقل السلطة السياسية.

---

[1] - المرجع السابق، ص183.

[2] - د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ص 183.

4- يرى الدكتور "جمال حمدان" أن هنالك فرشة سكانية حضارية واحدة انطلقت منذ زمن قديم من الجزيرة العربية متممة وجهها بلاد الشام ومصر والمغرب العربي.

ولقد تفاعلت هذه الفرشة البشرية مع معطيات الواقع الجغرافي لتولد الحضارات المتنوعة السورية والمصرية والمغربية بما في ذلك البربرية، لكن هذه المنطقة الثقافية ما فتئت تخضع للتفاعل الثقافي فيما بينها ككتلة ثقافية واحدة في إطار نواميس الخاص والعام والتنوع في إطار الوحدة[1].

وبصورة عامة فقد انتهكت سوريا وأنهكت قواها خلال هذا الزمن الطويل لفقد سيادتها[2]، حيث كانت مسرحاً للنزاع بين الوحدات السياسية الكبرى، الفرس، الرومان، المصريين، وما إن جاء الفتح العربي الإسلامي إلا وكانت سوريا مهيأ، لتقبل هذا الفتح سواء بسبب ضعفها أم بسبب الأصل الثقافي الواحد.

وبذلك تتحدد العلاقة بين الثقافات التي تسبق الفتح الإسلامي، بالثقافة العربية الإسلامية على أساس علاقة الخلية في منظومتها ونسقها، وهو الأمر الذي لا يصح معه الحديث عن تناقض وصراع تاريخي بين الفينيقية والكنعانية والفرعونية وبين العروبة[3].

ودليلنا على ذلك ما يلي:

---

[1] – هذا الرأي للدكتور جمال حمدان في كتابه عبقرية المكان، وقد أسهب في شرح ذلك والتدليل على صحته.

[2] – فاتح عبد الجبار: تأملات في الثقافة العربية، مجلة النهج، عدد 14 لعام 1998، وقد أطلق تسمية المنهج التاريخي اللا تاريخي على التمسك بالفرعونية والفينيقية وغيرها من الثقافات.

[3] – إلياس سحاب: كتابه في الالتباس الفكري بين العروبة لهوية تاريخية وبين الايدولوجيا القومية الحديثة، مجلة الطريق، عدد 6، لعام 1997، ص29.

1- لم تنقطع الهجرات البشرية من قلب الجزيرة العربية إلى سوريا والعراق خلال الحقب التاريخية المختلفة والمستمرة وهو ما نجده في المناذرة والغساسنة والصفويين، وتكشف هذا الأمر بعد الفتح العربي الإسلامي، وهنا يؤكد الدكتور رضوان السيد 75بالمائة من سكان الجزيرة العربية يعم شطر العراق وذلك حتى نهاية القرن الهجري الأول[1].

2- لقد كان العراق مركز العالم آنذاك، لذلك كان وكد الفاتحين الجدد وراثة هذا العالم وإحكام قبضتهم عليه والانطلاق منه إلى أعماق العالم القديم.

3- لقد أكد الدكتور "رضوان السيد" أن أسلمة سوريا لم تكتمل إلا في نهاية القرن الخامس الهجري[2].

وهذا يعني أن هنالك ذوبان طبيعي وصيرورة تاريخية اجتماعية ثقافية، وليس غزواً عسكرياً قسرياً، كما أن هذه الأسلمة تقوم على عوامل ومقومات ثقافية، وليس دينية خالصة.

4- لقد أكد "آدم ميتز" أن العرب استطاعوا خلال مدة وجيزة أن يبنوا من المدن في جنوب العراق بما يزيد عما فعله الساسانيون خلال أربعة قرون[3].

5- لقد أكد "أبو عمشة" أن ثقافة اللباب تخاطب وتعانق الحس الباطن في الإنسان: قيمه، روحه، أخلاقياته، ومما لا شك فيه أن العرب المسلمين الذين

---

[1] - د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام.

[2] - المرجع السابق.

[3] - د. عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، عالم المعرفة.

انطلقوا من الجزيرة العربية ما كان لينقصهم هذا النوع من الثقافة، بل كل ما كان ينقصهم ما يمكن تسميته بالحضارة الدينية: عمران الواقع لا عمران الروح.

ودليلنا على ذلك أن الدفق الروحي لذلك الفتح لم يقتصر دوره ومفاعيله في منطقة سوريا، بل امتد إلى نطاق جغرافي كبير من هذه المسكونة، حيث استطاع هؤلاء الفاتحون أن يدقوا أبواب الصين وبوابتيه، كل ذلك بفضل الفاعل القيمي والخلاصة فالأسلمة والتعريب كوجهين لحقيقة واحدة استطاعا أن يكونا فرناً تاريخياً ثقافياً صهر الثقافة السورية بروحه الجديدة، وإن استجلاء روح الجماهير العربية في سوريا يؤكد أن هنالك حقيقة ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية التي هضمت كل ثقافة سابقة لها وصبت عليها عصارتها الهاضمة، حيث أصبحت جزءاً من نسيجها وبنيتها، وأن الذي يحرك روح الأمة العربية، هو تلك الهوية الثقافية، لمس قرص الشمس المنقوش على الكعك من قبل المرأة المصرية، أو عبر شم النسيم أو غير ذلك من المظاهر الثقافية المزعومة الميتة الطارئة والعارضة التي تحولت «فيما عدا المتمثل منها عربياً وإسلامياً» إلى ثقافة مستمية تهم حفاري القبور.

وضع مسألة الهوية في إطارها السليم

نؤكد ما قاله الدكتور "محمد عمارة" بأننا امة عربية إسلامية واحدة، والعروبة قسمة من هويتنا، وهذا لا يتنافى مع أننا كنا فراعنة قبل أن نتعرب، وأن غيرنا كان غير عربي قبل أن يتعرب، والعروبة هي بالمعنى الحضاري، وليس بالمعنى الديني، وقد استوعبت المواريث الحضارية وتبقيها مبلورة هذا الكيان الجديد في الحضارة العربية الإسلامية.

ويذهب الدكتور "جمال الدين الخضور" في تأسيسه للعروبة إلى ذلك التأسيس المعرفي القائم على الحفر والتشييد والتنقيب في بنائنا الأساسي الأنثروبولوجي الثقافي المتين والذي يمتاز بالتراكم التاريخي الكمي والكيفي الذي تمتد جذوره الثقافية إلى الألف التاسع قبل الميلاد، حيث بدأت الملامح الأولى للإنتاج الاجتماعي العربي في منطقة الشرق العربي، وامتدت لاحقاً الأمم الإغريقية بالتدجين النباتي والحيواني وبناء المدن القلاعية لتظهر عبر الحضارات الجليلة في العالم والتي تشكل بمظاهرها المتعددة السومرية، بالبابلية، الآشورية، الكنعانية، الفينيقية، الفرعونية، النبطية، التدمرية، وغيرها ملامح متنوعة لثقافة واحدة، هي الحضارة العربية لتصب جميعها في التوسع الثابت لذلك التراكم في الحضارة العربية الإسلامية، ويتابع الدكتور الخضور القول: ((إن الثقافة العربية ذات امتداد متواصل غير منقطع أو متقطع وما الانقطاعات التي يتحدث عنها البعض إلا شكلاً من أشكال التمثل الإيديولوجي والسياسي، وبالتالي لم تكن الصابئة والأحناف والحضارات النبطية والتدمرية إلا استمراراً وتواصلاً لذلك التيار الأناسي بما في ذلك المفاهيم الأولية للمسيحية قبل التغريب بها ليتواصل ذلك التيار الأناسي بامتداده المعرفي الأرقى لظهور الإسلام.

ويتابع القول: لم تكن سواحل إفريقيا العربية معزولة عن المظاهر الحضارية للمشرق العربي، وتاريخ الفينيقيين وحركتهم وهجراتهم من الجزيرة العربية إلى الساحل من الخليج العربي وإقامتهم في جزيرة الديلم إلا أكبر دليل على ذلك))[1].

هذه الرؤية الاستمرارية غير المنقطعة أو المتقطعة للتاريخ العربي، وجدها عند "الياس سحاب"، فهو يؤكد أن العروبة كهوية تاريخية تكونت عبر تفاعلات عرقية وحضارية، وثقافية ودينية شديدة التنوع والخصب، وبذلك فالفينيقية والكنعانية والفرعونية والآشورية والبابلية، ليست النقيض التاريخي للعروبة، بل الارهاصات التاريخية لها التي ظلت تتفاعل على أرض هذه القلعة حتى صهرتها التفاعلات التاريخية في بوتقة العروبة[2].

وهذا يعني أن هذا الرأي المذكور يأخذ بالمذهب الارتقائي evolutionist حيث يؤكد أن ثقافة المنطقة العربية مرت بدرجات صعوداً وارتقاء حتى وصلت إلى المرقى العربي الإسلامي.

ويؤكد العديد من المفكرين أن تاريخ لبنان جزء من التاريخ العربي وليس له سياقه الخاص "استفان الدويهي- كمال الصليبي- المطران جورج خضر"[3].

وفي نظر الأستاذ "عون الشريف قاسم" إن الإنسان العربي يمثل إنساناً متديناً عبر التاريخ، وإن الدين هو كل شيء في حياة العرب[1].

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: الثقافة العربية الراهنة، التطبيع الثقافي، رؤية شاملة، مجلة الطريق، العدد 2و 3، 1990، ص117.

[2] – مقاله الموسوم بعنوان: الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية، وبين الايديولوجيا القومية الحديثة، مجلة الطريق، عدد6، لعام 1997، ص30.

[3] – موريس نهرا: لبنان وتيارات الفكر القومي، مجلة الطريق، عدد 6، لعام 1977، ص50.

وفضلاً عن ذلك فنحن نقول بحضارة إسلامية، لكن ليس بالمعنى الديني الطائفي أو الجوهراني essentialist الذي يرصد في حضارتنا جوهراً ثابتاً من الأزل إلى الأبد، وإنما بمعنى أن الأغلبية إسلامية، والإسلام الحضاري هو هوية الأمة حتى تغير المسلمين من أبنائها، أما الإسلام العقيدي فهذا خاص بالجماعة المسلمة في هذه الأمة، وهذا معنى تمييز الفقه الإسلامي بين الوضع الإلهي بصفته علاقة مع الله، وبين الوضع البشري الذي هو احتياج المسلم من النص وتطبيقه في إحداثيات المكان والزمان، ثم تحوله إلى نسغ حياتي –حضارة يتفيأ في ظلالها كل إنسان، هذا الوضع البشري في حضانة الأمة العربية، وحاله ومناخ وقضاء يظل من ينتمي إلى الحال العربية، وهذا هو مغزى قول المطران "جورج خضر: ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية ونحن ننتمي إليها))[2].

وقول المفكر "أمين نخلة": ((الإسلام إسلامان- إسلام بالدين، وإسلام باللغة والحضارة، وكأننا كلنا مسلمون حتى يكون الإسلام كلفاً بمحمد وحبّاً بلغته))[3].

على هذا الأساس يرفض الأستاذ "حسين وهبة فران" أية محاولة توفيقية بين العرب والإسلام، لأن هذه المحاولة معناها الاعتراف بثنائية لا نؤمن بها باعتبارها غير موجودة بالأصل، وفي النهاية فالمذكور يؤكد أن العروبة والإسلام لقوم واحد،

---

[1] – في معركة التيار، بيروت، دار العلم، 1986، ص49، وانظر مقال الأستاذ علي نوح، العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية، مجلة المستقبل العربي، عدد6، لعام 1963، ص131.

[2] – مجلة الناقد.

[3] – مداخلة الفضل شلق في الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989، ص 281.

والإسلام أعطى البعد النفسي الحقيقي للفعل العربي، والروح الإسلامية نشأت داخل الذات العربية لا خارجها[1].

وقريب من ذلك ما أكده العلامة السيد "محمد حسين فضل الله" بان العلاقة بين الإسلام والعروبة علاقة الإطار الذي يبحث عن الصورة، والإسلام كان هو الصورة عندما انطلق في الحياة العربية، ونحن نعرف أن الإطار يعطي الصورة بعض ملامحها، كما أن الصورة تعطي الإطار كثيراً من جمالاتها[2].

وفي نظرنا إن اقتران العروبة بالإسلام هو اقتران الجسد بالروح أو الإطار بالصورة، وإن قوة الإسلام قوة للعروبة، وبالمقابل فإن تلك البدعة الحشوية المضللة التي أتى بها راهنياً الغرب والحضارة بضرب الأصولية الإسلامية، إنما هي في حقيقتها الجوهرية ضرب للحال الإسلامية.

وعلى هذا يؤكد الأستاذ "فهمي الهويدي" أن المسألة أبعد من التصدي للمد الإسلامي، أو حتى القضاء عليه، لكن الهدف الأبعد هو تقويض ثوابت الأمة وإلغاء وعيها الحضاري وذاكرتها التاريخية ذلك أن الإسلام ليس عقيدة فذّة، لكنه ثقافة وحضارة وهوية[3].

وفي إطار إبراز أهمية الرموز الثقافية في حياة الأمة العربية، يدلل الدكتور "محمد الذوادي" بتفرد عالم الرموز على العامل الاقتصادي وضرب مثلاً على ذلك في

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: العروبة والإسلام علاقة توحد، مجلة دراسات عربية، عدد 12، لعام، 1990، ص18.

[2] – مقاله الموسوم بعنوان في الإسلام والعروبة، مجلة المستقبل العربي، عدد 76، لعام 1993، ص5.

[3] – مجلة المجلة، العدد 847، ص8- 14، تشرين أول، 1995.

ظاهرة العزلتين في كندا، ثم الاستعمار الفرنسي لشعبنا في الجزائر، وفشل هذا الاستعمار أمام صخرة الرموز العربي الإسلامية.

وفي نظره أن الأمة العربية فريدة من نوعها بين الأمم بسبب ما تمتلكه من رأسمال رمزي[1].

وقريب من ذلك هذا التقسيم الذي أجراه الدكتور "محمد الشيحا" للقوميات، فقد حمل هذا التقسيم على المادي والروحي، ثم الماضي والحاضر، في النهاية فقد أعطى الأمة العربية قصب السبق في تكوينها يجمعها بين المادي والروحي، الماضي والحاضر المشدود إلى المستقبل.

وإذا اعتمدنا التعريف بالتراث الذي قدمه "مالك بن نبي" والذي هو الدستور الخلقي والذوقي والجمالي والمنطقي والعملي، إذا اعتمدنا ذلك تأكد لنا أن العربي هو كل إنسان يتفيأ بظلال هذا الوطن ويعتنق ثقافته بالمدلول الذي سبق تحديده هكذا إذا شبهنا شخصية الأمة بموشور أو شيفرة أو مصفاة تأكد لنا أن الحضارة التي بين أيدينا نشأت من خلال هذا الموشور أو المصفاة، وهذا ما يفسر لنا تمييز العمران الحضاري العربي الإسلامي من عمران الدائرة الحضارية الإسلامية وتوضيح ذلك أن الدولة الإسلامية الأولى في المدينة قامت على حامل بشري تاريخي مادته العرب، وهؤلاء هم الذين صاغوا اجتهاداً دستور هذه الدولة[2].

وعلى ضوء الدستور العملي لروح أمتنا العربية، عاملت هذه الأمة من خلال آلية الفتح المجوس والبربر معاملة أهل الكتاب، كل ذلك تعبيراً عن روح التسامح والبعيد عن الشعوبية.

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: الإسلام والتطبيع، مجلة المستقبل العربي، عدد 2090، 1996، ص5.

[2] – هذا الرأي للدكتور محمد سليم العوا، انظر الحوار القومي الديني، ص281.

لا أحد يفكر أن العرب في الجاهلية كان لهم دستورهم الذوقي والجمالي، وأبرز مظهر له هو الشعر العربي الذي هو أحد دعاءات الحضارة العربية الإسلامية.

وفي هذا الصدد نتذكر مقولة المطران "جورج خضر" في رده على الأب سليم العوا المتضمنة: طلابنا يطالعون الأدب العربي، وأنا أجزم أنني لا أعرف تراثاً شعبياً غاب عنه الدين فما هو الحال بالنسبة للأدب العربي، إلا يريد لنا الدكتور "سليم العوا" ثقافة عربية إزاء ثقافة غربية[1].

لقد اقترنت العروبة بالإسلام[2]، منذ نشوء أول دولة للإسلام، والتي هي أول دولة للعرب قاصدين بالدولة تلك الجماعة البشرية التي أسست سلطتها حاملة المشروع التاريخي الحضاري الإنساني ذا الأنساق والتصورات والمعاني والقيم الإنسانية والنظرة الواضحة للحياة، ولتعزيز وترسيخ الشرط البشري، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ **الزخرف/44**.

لقد أعطى العرب لهذه الدولة التي نشأت في المدينة المنورة الحامل الاجتماعي التاريخي كما أعطوها الكثير من المصطلحات والمفاهيم والقيم والعادات[3]، ومنذئذ والعروبة مقارنة للإسلام مقارنة الروح للجسد أو الصورة للإطار.

ويرى الدكتور "رضوان السيد" أن العرب أمة تاريخية يلعب الإسلام وثقافته ورموزه دوراً كبيراً في تشكيلها التاريخي والحديث، الدليل على هذا الامتزاج بين العروبة

---

[1] – موريس نهرا: لبنان وتيارات الفكر القومي، مجلة الطريق، عدد 6، لعام 1997، ص56.

[2] – د. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، وهو يؤكد التداخل العضوي بين العروبة والإسلام، مجلة المستقبل العربي، عدد 207، لعام 1996، ص111.

[3] – د. رضوان السيد، مقاله الموسوم بعنوان الإسلام والانتماء العربي، منشور في مجلة العربي الكويتية، عدد آذار، لعام 1997، ص31.

والإسلام جماهيرية الفكرة العربية ذات الأبعاد الإسلامية، وضآلة نفوذ الأفكار العلمانية بين الجمهور، بل واقتصاد انتشارها على قلة من النخب المغتربة[1].

لقد قامت الفكرة العربية في الأصل على مجموعة من المفاهيم التاريخية والرمزية ذات الأصل الثقافي الإسلامي، فشكلت بذلك نوعاً من التواصل تحاوراً مع الرغبات العميقة للجمهور، والطابع الاستيعابي التوليفي للثقافة الإسلامية التاريخية والانتماء التاريخي العربي، وبمعنى أوضح فقد فهمه الجمهور العربي العروبة باعتبارها استمراراً للمشروع الوحدوي الإسلامي التاريخي[2].

وبالمقابل فقد أدى تحلو العروبة إلى إيديولوجيا عقائدية إلى افتقارها وعزلها، فواجهتها منذ السبعينيات إيديولوجيات عقائدية إسلامية تفتقر إلى استيعابية الإسلام، وغنى العروبة التاريخية[3].

وقريب من ذلك تأكيد "الأستاذ فضل" بأن العرب أمة غير قومية، قد عني بذلك أن قوة الفكرة العربية في وعي الجمهور ناجمة عن اقترانها القوي بالإسلام في التاريخ والمفاهيم ووعي الجمهور.

فهذه الأمة ليست عرقاً أو أثنية أو قوم أو قبيلة، أو تجمع قبائل، بل هي سيرورة تاريخية، إذ كانت على الدوام وفي مختلف مراحل التاريخ مجتمعاً مفتوحاً يستوعب، ويدمج في إطاره الشعوب والأقوام والقبائل المنطوية تحت لوائه، وعندما كانت تواجه إشكالية المواجهة بين الانطلاق القومي والمشروع الكوني كانت تختار

---

[1] - د. رضوان السيد، مقاله الموسوم بعنوان الإسلام والانتماء العربي، ص34.

[2] - المرجع السابق، ص34.

[3] - المرجع السابق، ص35.

هذا الأخير، حتى لو كان على حساب موقع العرب في السلطة، وهي أمة عربية لارتباطها باللغة لا بالعرق العربي أو القبائل العربية، واللغة العربية كمكون أساسي للأمة هي الدلالة على كون هذه الأمة تشكيلاً ثقافياً تاريخياً قبل كل شيء[1]، ولقد تكلم الكثيرون عن قسمات الحضارة العربي الإسلامية، وإننا نجتزئ في ذلك القسمات الآتية:

1- لا تعرف هذه الثقافة التقوقع والانطواء، بل إنها ثقافة تمتلك الثقة بالذات والنفس، وبذلك فهي متفتحة على الغير، وهذا ما شهدته جميع المراحل التاريخية التي مرت على أمتنا، حيث تمثلت وهضمت الثقافات اليونانية والفارسية والهندية والرومانية، وغير ذلك.

2- كانت أعين حضارتنا تتركز على اقتباس الحضارة الشيئية المادية والعلمية، وليس العمران الروحي والقيمي والأخلاقي، وهو الأمر الذي تؤكده بعثات محمد علي باشا إلى أوروبا، حيث استهدفت هذه البعثات التحديث المدني والدنيوي والتنمية، أما في المجالات الفكرية والفلسفية وفي تصورات الكون والقيم والأخلاقيات، فقد كان هنالك وعي بضرورة الحفاظ على قسمات أمتنا في هذا الشأن.

وهذا ما يتأكد من كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" للطهطاوي فقد تكلم عن الحضارة المدنية والتقدم والعمران، ودعا قومه إلى أن ينهلا من هذا المنهل،

---

[1] - المرجع السابق، ص35.

لكنـه ـ﴿ الوقـت نفسـه تكلـم عـن الفلسـفة الأوروبيـة بأنهـا تنطـوي علـى حشـوات مضللة[1].

3- وـ﴿ إطار البحث عن الهوية الثابتة، يميـز الدكتور عمارة بين الدين والعقيدة والشـريعة والقـانون الإسـلامي والفلسـفة الإسـلامية فالـدين يتـألف مـن عقيـدة وشريعة، الشريعة نهج، أما القوانين الإسـلامية، فهـي وضـع «بشـري- فقـه» لـذلك يقال الله سبحانه وتعالى "شارع" وليس فقيهاً.

هنالك إذاً تمييز بين القـانون والشـريعة – الهويـة الـتي هـي فلسـفة القـانون، وليست القانون، وهذا القانون الإسـلامي مـتغير بحكـم الزمـان والمكـان، أمـا فلسـفة القانون "لا ضرر ولا ضرار" فهي فلسفة القانون الإسلامي[2].

ويتابع الدكتور عمارة القول: ((ـ﴿ الاقتصاد والعدل الإلهي، العدل الاجتماعي الذي يتمثل ـ﴿ قوله: إن الإنسان ليس مالكاً بشكل مطلق، وليست الملكية محرمة عليه بشـكل مطلـق، وإنمـا الملـك الحقيقـي، مالـك الرقبـة هـو الله، ومـا تسـميه ملـك الإنسان، فهي مجازية، ملكية منفعة، وطبقة اجتماعية لأن الوسيلة التي تميزنا هنا إن الإنسان ليس وحده ـ﴿ الكون، وليس مركـز الكون كمـا ـ﴿ الحضـارة الأوروبيـة، إنما هو خليفة الله، والله هو المالك ونحن مستخلفين ـ﴿ هذا الملك ومصلحة الأمة وما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن)).

هـذه هـي فلسـفة العـدل الاجتمـاعي، أمـا الـنظم والتنظيمـات والـتراث، فـنحن غـير ملزمين بحملها وتطبيقات السلف ليست هوية، هي تراث، وليست هوية.

---

[1] - رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز ـ﴿ تلخيص باريز، ص275.

[2] - مداخلته ـ﴿ الهوية والتراث، ص42.

4- هـذه الهويـة الـتي تقـوم علـى قسـمات الحـس الـديني، العـدل الاجتمـاعي، العقلانية، الوسطية، لا بد لها من حامل اجتماعي، كتلة تاريخيـة، هـذه الكتلـة هـي التحديـديون الإبـداعيون، العـرب المسـلمون، أصـحاب الاسـتجابة الخلاقـة، لـيس الانكماشيون الحشويون المنكفئون الذي يخرون صماً وعمياناً على التراث كما أنهـم ليسوا الانغماسيين التغريبيين الذين انسـلخوا نهائيـاً عـن مقومـات هويتنـا، وقريـب من ذلك تحديد الدكتور عبد الله عبد الدائم لروافد ومصادر أهدافنا[1] فيمـا يلـي: الـتراث الإسـلامي- العروبـة- حركـة العصـر- العـدل الاجتمـاعي- الحريـة والديمقراطية والشورى- التقدم الاقتصادي والاجتماعي والعلم ومطالـب التنميـة الشاملة[2].

5- وعدنا على بدء، إن مشكلتنا الأساسية في التأسيس، لكن هذا التأسيس القائم على قطعة من طين حيث الاغتراب عـن الواقـع، وحيـث الاغـتراب في الآخـر الآخـر، بالتـالي فـإن إي تأسـيس لا بـدّ لـه أن يقـوم علـى الهويـة، فهـو الضـامن لالتفـاف الجماهير العربية حوله باعتباره معبراً عن روحهم وضميرهم وجمالياتهم ونظـرتهم وقصصهم الشعبية وأهازيجهم وحماسهم.

وبالطبع فالتأسيس السياسي على الهوية يتناول كافة مظـاهر حياتنـا بمـا في ذلـك تأسيس السياسـي على الحضاري، يقول "ريمون بـولان" : ((لدولـة حضـارة بأسـرها وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات)).

---

[1] - مقاله الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الاجتهاد، ص52.

[2] - علي وطفة: الأهداف التربوية في البلدان العربية، رؤية نقدية، مجلة المستقبل العربي، العدد 230.

وواضح جداً أن على السياسي أن يتأسس على الحضاري الذي هو بالنسبة لنا الحضارة العربية الإسلامية التي بنتها سواعد أمتنا خلال القرون الطويلة، وليس من المنطقي أن نهدم هذه الآيات والآلاء العظيمة لحضارتنا، ونقف معلقين في الهواء تحت زعم أن علينا أن ننغمس نهائياً في الغرب.

وإذا كان التيار الانغماسي غير قادر على التأسيس لمجتمعنا، فإن التيار الآخر النقيض تيار الانكماش يقف معه على كفة الميزان الأخرى، إن تيار الاستجابة الخلاقة الذي يستوحي روح الماضي من أجل بناء المستقبل، والذي يعتبر البرهة الراهنة حلقة أساسية في تاريخنا، هذا التيار العقلاني المستنير هو القادر على أن يتخطى الرماد ليحافظ على اللهب المقدس لأمتنا.

إن السياسة ليست في حقيقتها إلا تقنية للواقع وفيزياءها وصياغة له، وعلى هذا الأساس حدد ابن خلدون العلاقة بين العمران المدني والسياسة كالعلاقة بين المادة والصورة، وشبه أحدهم السياسة بإبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع، وعلى هذا الأساس يرى "بوتول" أن سوسيولوجيا اليوم (اجتماع) هي سياسة الغد، كما أن الدستور الضمني للحياة هو أساس الدستور الشكلي "عبد الله العروي".

وهكذا أصبحت الحجة البيضاء واضحة فمن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به، ولكن قولنا لأن جوهر نسقنا أو منظومتنا الثقافية يقوم على العروبة والاسلام، ويبقى في إطار الحكم التقريري الذي يعلن راي القائل كما هو قائم وموجود.

والسؤال المطروح هو: لماذا تقوم وحدتنا الثقافية على الجذر الثقافي العربي ثم الجذر الاسلامي؟، هذا هو ما سيتم بحثه في القادم من الكتاب.

6- تتميز الحضارة العربية الإسلامية بأنها تنطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة، خلافاً للحضارة الغربية التي درست العلوم بصفتها

حقولاً مستقلة عن هذه القوة الخالقة أي درست هذا الكون بأسبابه ومسبباته دونما وجود قوة وراء هذا المحسوس[1].

أما في حضارتنا، فإنك تقرأ مثلاً ابن سينا في طوق الحمامة وكأنه يؤلف في الإلهيات، مع أن موضوعه هو الحب.

لقد اعتبر ابن سينا ملحداً لدى "رينان" ومع ذلك نجده عندما يستغلق عليه فهم كتاب **ما بعد الطبيعة** لـ "أرسطو" ثم يقع في يده كتاب "للفارابي" على هذا الفهم، عندما يحدث ذلك نجده يترك أوراقه وقلمه وينزل إلى الشارع ليتصدق على الفقراء، هذا الموقف وليد الحس الإيماني الذي يسبغ كافة العلوم الإسلامية سواء أكانت علوم الشرع أم العقل، ومن ثم فهذا التدين، هذا الحس الإيماني هو "هوية"[2].

7- والعقلانية أيضاً قسمة رئيسية في هويتنا، فهي جوهر إنسانية الإنسان، وأفضل قواه وجوارحه، فهو الذي يميز الإنسان من الحيوان، وهو الذي جعله الله حجة صلاحه وفلاحه[3].

وإذا كانت الحكمة «وهي تتردد كثيراً في القرآن» ثمرة من ثمرات العقل، لأنها الإصابة في غير النبوة، فهي مقننة القوانين وموضحة السبل، وهي في النهاية قوام الكمالات العقلية والخلقية[4].

---

[1] - مداخلة الدكتور محمد عمارة في الهوية والتراث، ص49.

[2] - المرجع السابق، ص44.

[3] - الأعمال الكاملة لـ جمال الدين الأفغاني، ص256.

[4] - المرجع السابق، ص260.

لكن هذه العقلانية الإسلامية فتميزه من عقلانية الغرب بأنها عقلانية تقرأ النقل على ضوء العقل، وتضبط العقل بالنقل، فيما لا يستقل بإدراكه، وتؤسس الإيمان الديني على النظر العقلي، فتحرر الإنسان من النصوصية التي لا عقل لأهلها، ومن الوضعية التي لا تؤمن إلا بثمرات الحواس والمحسوس[1].

8- تكلم الكثيرون عن ثنائية تميز الهوية العربية من هؤلاء كما سبق قوله، "توفيق الحكيم ويحيى حقي وسهيل إدريس ومحمد عمارة".

---

[1] – د. عمارة: مقاله الموسوم بعنوان أزمة الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد 23، لعام 1991، ص70.

في تكوين الأمة العربية[1]

«المفهوم الثقافي لا العرقي لهذا التكوين»

ظهر الإسلام في بيئة عربية مدنية، واتخذ موقفاً سلبياً من البداوة، وأكد على طلب العلم، وعنه نشأت الدراسات الأولى، وكان لاهتمامات العرب الثقافية من لغة وأيام وشعر أثر في قيام دراسات أخرى، وهكذا رسمت الخطوط الأولى للثقافة العربية الإسلامية، وخلال تاريخ العرب كانت المبادئ الإسلامية من جهة، والعربية (لغة وثقافة) أساسي الحركة. ويلاحظ أن فترة تكوين الثقافة العربية، خاصة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، تكاد توافق فترة التعريب[2].

بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية- في المدينة، وفي دور الهجرة الكوفة والبصرة ابتداءً، ثم الفسطاط والقيروان، فكانت تعبيراً عن دورهم في الحقل الثقافي، أم مراكز الثقافة القديمة- مثل الإسكندرية وأنطاكية وحران وجند سابور- فلم يكن لها دور يذكر في فترة صدر الإسلام، ولم يبد لها أثر يذكر في العصر العباسي حين بدأت حركة الترجمة والنقل.

---

1 – اعتمدت هذه الرسالة على ما جاء في كتاب الدكتور عبد العزيز الدوري الموسوم بعنوان التكوين التاريخي، بيروت، ص50 وما بعدها.

2 – انظر: د. عبد العزيز الدوري، "نشأة الثقافة العربية الإسلامية: نظرة إلى العراق"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة1، العدد 1، وكانون الثاني/يناير 1978"، ص49 وما يليها.

وفي صدر الإسلام بدأت الفعاليات الثقافية عربية وإسلامية ولم يلتفت إلى الثقافات القديمة إلا فيما بعد، وفي الفترة ذاتها أفاد العرب من التراث الإداري والمالي، الذي اختلف من قطر لآخر –وفي إطار المفاهيم الإسلامية، ليعرب ويطور وينسجم مع هذه المفاهيم وليتخذ خطوطاً واحدة في بلاد الخلافة، وهذا ما تحقق في أواخر العصر الأموي، ثم وضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي الإسلامي شغل العرب في هذه الفترة بوضع أسس ثقافية عربية إسلامية، وانطلقوا من روح الدعوة الجديدة ومن أصولهم الثقافية، فظهرت الدراسات الإسلامية متمثلة في القراءة والتفسير والحديث و(المغازي) والفقه، كما ظهرت في الدراسات العربية في اللغة والأخبار والأنساب إضافة إلى الشعر، وهي تمثل استمرار اهتمامات سابقة[1].

قامت الفعاليات الثقافية بين العرب ثم شارك فيها المستعربة من الموالي، ويبدو من استعراض أسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات في صدر

[1] – يروي البلاذري أن هشام بن عبد الملك سأل رجلاً عن أخواله (بني مخزوم): ((يا خال، أتقرأ كتاب الله؟ قال: أقرأ منه ما أقيم به صلاتي، قال: أفتروي من الآثار شيئاً؟ قال: لا، قال: أفتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا، قال: أفتنسب قريشاً وسائر بني نزال؟ قال: لا أحسن من النسب شيئاً، قال: يا غلام...فليس من خالنا حشمة))، انظر أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (مخطوط في مكتبة أحمد الثالث، اسطنبول، ق2)، ص240، وهذا يعني أن هشام بن عبد الملك كان يرى أن أسس الثقافة هي القرآن والآثار (الحديث) وأخبار العرب وأشعارها وأيامها وإنسان قريش وسائر عرب الشمال، انظر أيضاً: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط2، ج4، القاهرة، 1960- 1961، ج2، ص180.

الإسلام[1]، إن نسبة الموالي كانت متواضعة وأن جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية ابتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم التنزيل، والاقتداء بسنة الرسول ﷺ، كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة مثل معاملة المغلوبين وأراضي البلاد المفتوحة وتطبيق المبادئ والمفاهيم الإسلامية في الحياة العملية في الأمصار، هذا إضافة إلى إقامة الخلافة وما رافق ذلك من تباين في الاجتهاد.

وتتصل الدراسات الإسلامية الأولى بالقرآن، وقام بها القراء الذين قاموا بتعليم الناس قراءة القرآن وتعريفهم بالمفاهيم الإسلامية[2]، وكان القراء الأوائل في الأمصار من الصحابة الذين أرسلهم عمر بن الخطاب إليها لتعليم الناس القرآن

---

[1] - انظر مثلاً أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق ادوارد سخاو وآخرون، ج9،/ليدن: بريل، 1950 -1921/، الإمام محمد بن خلف **وكيع**: أخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز المراغي، ج3، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1947، أبو البركات عبد الرحمن الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء،/القاهرة، 1294هـ/، أبو اسحق إبراهيم **الشيرازي**: طبقات الفقهاء، تحقيق وتقديم إحسان عباس،بيروت، دار الرائد العربي، 1970، وأبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: تذكرة الحفاظ، نسبة الموالي في حدود 25- 30 بالمائة، انظر أيضاً صالح أحمد العلي: تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، بيروت، 1983، ص140 وما يليها.

[2] - أبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، حققه وفهرس له وضبط أعلامه وعلق عليه محمد سيد جاد الحق، ج2، القاهرة، دار الكتب الحدية، 1967، ج1، ص46 و73- 74، والشيرازي، المرجع السابق، ص43، 44 و46.

والسنة، مثل ابن مسعود (الكوفة) وأبو الدرداء (الشام) وأبو موسى الأشعري (البصرة) وتكونت حولهم حلقات من القراء[1].

وكان القراء يمثلون روح الحركة الإسلامية ويدافعون عن المبادئ الإسلامية وعن العدالة، وشاركوا في الحياة العامة وفي الأحداث في صدر الإسلام، وتشعر فعالياتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي وبين الحياة العامة.

وظهر بين القراء في الجيل التالي (التابعين) علماء وفقهاء وأصحاب فتيا، وكان لهم دور مهم في تطور الفقه، واحتاجوا، مع الرجوع إلى القرآن وسنة الرسول ﷺ إلى الاجتهاد بالرأي نتيجة المشاكل الجديدة والرغبة في اعتماد المفاهيم الإسلامية في مختلف شؤون الحياة.

وظهر الاجتهاد من أيام الصحابة وصارت أقوالهم جزءاً من الآثار[2]، وأدى الوضع في الحديث، لأسباب مختلفة، إلى الاهتمام بنقده وبالتالي إلى وضع مقاييس وثيقة للجرح والتعديل وإلى تحديد استعماله من قبل البعض، بينما مال آخرون إلى الاستناد إليه بالدرجة الأولى.

---

[1] – أحمد بن يحيى **البلاذري**: جمل من أنساب الأشراف (مخطوط)، ق2، ص775- 761، الذهبي: المرجع السابق، ج1، ص34 و37- 39.

[2] – محمد بن سعد بن منيع المشهور **بابن سعد**: الطبقات الكبير،، ج 6، ص223- 224، وج2، ق2، ص228- 229، والذهبي، المرجع السابق، ج1، ص44- 45 و52.

وأدى التباين في الظروف المحلية، والتطورات، ومدى الأخذ بالرأي أو الاعتماد على الحديث والآثار إلى ظهور خطين في الفقه، فقه الرأي، وفقه الأثر[1].

وكانت الدراسات تتطور في خطوط متماثلة «رواة الأحاديث وأخبار فردية» ثم ظهور شيوخ يكونون حلقات ويأخذ الطلبة عنهم ويظهر بينهم من يضيف أبحاثه إلى علم أستاذه، ثم تتوالى الدراسات وتتراكم مما يؤدي إلى ظهور مدارس (فكرية أو فقهية) محلية، وأخيراً يؤدي تبادل المعرفة والتأثير بين المدارس أو المراكز المحلية (وهذا ما حصل في القرن الثاني للهجرة) إلى ظهور إعلام بارزين أو أئمة في حقولهم فيرسمون خطوط التطور المقبل.

وتمثل هذا التطور في مختلف الدراسات ومنها الفقه، فقد أدّت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه ثم تطور المذاهب على يد تلاميذهم حوالي مطلع القرن الثالث للهجرة، وربما كان للإرث المحلي في بعض البلاد بعض التأثير بتسرب جوانب منه أو من العرف المحلي إلى الفقه إلا أن ذلك جاء في نطاق المفاهيم الإسلامية وطبع بروح الحركة الجديدة[2].

ويجدر أن يلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ولمؤسساتها وهيأ على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي ووحدته رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي.

---

[1] – Joseph Franz Schacht: Origins of Muhammadan Jurisprudence (oxford; clarendon press, 1950), P25.

محمد أبو زهرة: المذاهب الفقهية والاسلامية المعاصرة، ص27 وما يليها.

[2] – Joseph Schacht: Introduction to low in the middle east, p 16 off.

وبدأت دراسة الحديث بين الصحابة وتركزت على حديث الرسول وسنته، ثم اتسعت الدراسة لتشمل سنن الصحابة وآثارهم، وأدّت الخلافات السياسية، والمصالح الإقليمية والقبلية، والتيارات الفكرية إلى الوضع في الحديث مما أدى إلى زيادة التدقيق والنقد وانصب ذلك على المتن (أو نص الحديث) أولاً ثم اتجه بصورة متزايدة إلى الإسناد (أو سلسلة الرواية)، وهكذا نشأ علم الجرح والتعديل.

وبدأ تسجيل وحفظ الحديث بصورة أولية أيام الصحابة والتابعين، ثم بدأ تقييد أو جمع الأحاديث في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، وتلت ذلك مرحلة تصنيف الأحاديث أو جمعها حسب الموضوعات في الربع الثاني للقرن الثاني وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه، وأدّى الحرص على الإسناد إلى عمل مجموعات للحديث مرتبة على أسماء رواتها من الصحابة وذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة، وأخيراً كان الجمع الشامل بعد التدقيق والنقد، كما في كتب الصحاح وتنظيم الأحاديث حسب أبواب الفقه[1].

ويلاحظ أن المجموعات الأولى للحديث من الثلث الثاني للقرن الثاني الهجري، وهي نفس الفترة التي كانت فيها المؤلفات الأولى (للإخباريين) في التاريخ.

وبدأ الاهتمام بالتفسير مع قراءة القرآن، وتمثل في شروح لغوية للنصوص بالإفادة من الشعر الجاهلي وحديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة وتوسع التفسير، فذهب البعض إلى الأخذ بالرأي، بينما ركز الآخرون على الآثار، كما تسربت بعض الإسرائيليات للتفسير ووضعت تفاسير في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، وفي القرن الثاني وضعت تفاسير لغوية، ولجأ المعتزلة إلى الرأي في التفسير، بينما

---

[1] – فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية فهمي أبو الفضل، مراجعة محمود فهمي حجازي، ج4، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1983، ج1، ص117 وما يليها.

اهتم المحدثون بالآثار بالدرجة الأولى، وهكذا ظهر خطان في التفسير: التفسير بالآثار وبلغ أوجه في تفسير الطبري/ت 310هـ/والتفسير بالرأي، وبلغ مرتبة رفيعة في الكشاف للزمخشري/ت 538هـ/[1].

ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الحواضر، وبالمفاهيم والقيم الإسلامية، ومع أنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطوراً في الأساليب، كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحاضرة ثم قامت حركة تجديد في العصر العباسي، وظهر شعر أكثر رقة وأوثق صلة بالحياة الحضرية وأغنى بالموضوعات، ومع ذلك بقيت للشعر القديم منزلة رفيعة[2].

وكانت العربية، لغة القرآن، قاعدة ثقافية، وقوة نامية، سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في استيعاب إنتاج الحضارات الأخرى (يونانية، فارسية، هندية) أم في الإنتاج الثقافي للمستعربين في نطاق الثقافة العربية الإسلامية وقد خرجت القبائل من الجزيرة وكان لها لهجات (لغات) خاصة، وأقامت مجتمعة في

[1] - المرجع السابق، ح1، ص19 وما يليها، وأجناس جولد تسهير: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، القاهرة 1944، ص75 وما يليها.

[2] - انظر شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط5، القاهرة 1973، ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي منذ نشوئه حتى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع الهجري)، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، 1956، ص191-193.

الأمصار الجديدة، مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في كل مصر[1]، ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن لها الوحدة والاستمرار عبر العصور.

وكان منتظراً أن تظهر بدايات النثر إضافة للخطابة الرائعة، وقد وصلتنا آثار مبكرة وإن تكن قليلة «من النثر» وهو نثر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى وفي بعض الرسائل، وبدت بوادر نثر فني في أواخر القرن الأول للهجرة، واتسع في القرن الثاني، واحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر.

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن بصورة صحيحة، وأوجب ذلك استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم، وأثر السبايا في البيوت العربية وظهور اللحن نتيجة ذلك مما ولد رد فعل قوياً في دوائر العرب والمتعربين لحماية العربية والحفاظ على نقائها[2].

---

[1] – يقول الجاحظ: "وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ولذلك نجد الاختلاف في ألفاظ من ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر" انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر بن البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: البيان والتبيين، ج1، ص19.

[2] – ذكر السيرافي أن أبا الأسود الدؤلي قال لزياد بن أبيه: "إني رأيت العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم"، انظر أبو سعيد الحسن بن عبد الله **السيرافي**: أخبار النحويين البصريين اعتنى بنشره فريتس كرنكو، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1936، ص17- 18، ويقول أبو الطيب: "أن اول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعليم الإعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد النبي"، انظر عبد الواحد بن علي أبو الطيب: مراتب النحويين، تحقيق وتعليق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1955، ص5.

تتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن، وكان رواد علم النحو قراء مثل "يحيى بن يعمر"/ت 129هـ/والكسائي/189 هـ/إن فهم القرآن يتطلب معرفة جيدة بلغته وبأعرابه، وكانت البصرة المركز التجاري سباقة في ذلك، وبان اتجاهان لدى النحويين: الأول يعتبر اللغة توقيفاً، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية والتي تختلط فيها لهجات سامية، ولذا فهي تعتمد السماع، وأما الاتجاه الثاني فيرى أن اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديداً.

وقد ورثت بغداد الاتجاهين، ولكن الاتجاه إلى السماع تفوق فيها، ولعل القراءات القرآنية كان لها أثر في ذلك، وكان النحو علماً عربياً في أصوله، وليس هناك ما يدلّ على اقتباسه من اليونانية أو السريانية، وهذا لا يتنافى والإفادة من العلوم المنقولة بالترجمة، وقد استقرت مفاهيم الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين للهجرة[1].

وتطلب فهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلفة، القيام بدراسات لغوية بالرجوع إلى الشعر وإلى الإعراب الفصحاء، بحثاً عن العربية الصافية، وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها، وكان دورها قوياً في إحياء الانسانيات العربية.

---

[1] - عبد العال سالم مكرم: القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، القاهرة، دار المعارف 1968، ص48 وما يليها، أبو بكر محمد بن الحسن **الزبيدي**: طبقات النحويين، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الخانجي، 1954، ص13- 14، الحسن بن عبد الله بن المرزبان **السيرافي**: أخبار النحويين البصريين، ص21 وما يليها و33- 34- وشوقي ضيف: المدارس النحوية، القاهرة، دار المعارف، 1968، ص19 و157 وما يليها.

وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية، بصورة عفوية ابتداء، ثم في مجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع وأدت إلى وضع المعاجم بدءاً "بالخليل بن أحمد الفراهيدي"/ت 1750م- 795هـ/وحتى ابن منظور صاحب لسان العرب، علماً بأن الأسس استقرت خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة[1].

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة أولاً، واتجهت إلى سيرة الرسول وأخبار الجماعة الإسلامية وتاريخ الأمة، وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث، ولذا بدأت مبكرة في القرن الأول الهجري، وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة أخبار القبائل وشؤون الأمصار وتدرج إلى تاريخ الأمة، وظهر بالتالي، وخاصة في القرن الثاني للهجرة مدرستان للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة، ولم تكن جهود المدرستين منفصلة تماما بل كان هناك تأثير متبادل في الأسلوب والمفاهيم التاريخية، وفي القرن الثالث الهجري أدّى هذا التبادل والتطور في الكتابة التاريخية إلى ظهور المؤرخين الكبار«مثل اليعقوبي/ت272هـ/والبلاذري/ت279هـ/والطبري» ليمثلوا استقرار الأساليب والمفاهيم والأطر في الدراسات التاريخية.

---

[1] – John A.Hayrood: Arabic lexicography: Its history, and its place in the general history of lexicography, (Leiden, Brill, 1965), P 24 off and 65 off.

أبو الطيب عبد الواحد بن علي **اللغويّ الحلبيّ**: مراتب النحويين، ص30- 31و 39- 40، جلال عبد الرحمن بن أبي بكر **السيوطي**: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرون، ج2 القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1958، ج2، ص401، و محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز **الذهبي**: معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار، ج1، ص83، وما يليها.

وكانت دراسة التاريخ نتاج البيئة العربية الإسلامية، فإذا كانت دراسة المغازي في البداية امتداداً لدراسة الحديث، فإن نشاط الإخباريين يمثل في بداياته امتداداً طبيعياً لاهتمام القبائل بأخبارها وأيامها وأنسابها[1].

ويلاحظ أن الدراسات التاريخية ركزت على تاريخ الأمة وعلى التراجم بأكثر أسلوب، ولعل هذه الدراسات تكشف عن اتجاهين:

الأول: متابعة سيرة الأمة ودورها في التاريخ.

والثاني: ملاحظة دور الأفراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة في سيرها.

وإذا كان الخط الأول يصدر عن تبني المشيئة الإلهية في حياة الأمة، فإن الخطر الثاني يكشف عن جوانب متعددة من الفعاليات البشرية، ومع أن الدراسات التاريخية تأثرت بعد القرن الثاني الهجري خاصة، ولحد ما بعلوم الأوائل كالجغرافية والفلك والفلسفة، وساهم فيها كتاب وفقهاء ومحدثون، فإن الرأي «بمعنى النقد والاستنتاج» لم يكن له ذلك الدور فيها، وذلك خشية الاتهام بالهوى من جهة، ولأن الاتجاه للنقد تمثل في تقويم الرواة والأسانيد وفي الأخذ بروايات وإهمال غيرها.

ولقد تناولت الدراسات التاريخية تاريخ العرب قبل الإسلام «بصرف النظر عن وقته» وبعده، وكان لبعض المؤرخين أثر في تأكيد دور الأمة العربية ورسالتها

---

[1] – انظر د. عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، سلسلة نصوص ودروس، 10، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1960، ص13 وما يليها، 61 وما يليها، 118 وما يليها و131 وما يليها، وسزكين: تاريخ التراث العربي، ج2.

التاريخية في الإسلام كما فعل البلاذري في كتابه **أنساب الأشراف وفتوح البلدان**، أو في تثبيت مفهوم العروبة بمدلوله الثقافي كما فعل المسعودي، وكان الاتصال بالثقافات الأخرى شفوياً ومحدوداً في صدر الإسلام، وبانت بوادره منذ أواخر القرن الأول للهجرة في تسرب آراء دينية فارسية قديمة، وآراء شبه فلسفية هيلينية، وفي ترجمات قليلة عن اليونانية والفارسية.

وجاء العباسيون، وكانت الخطوط الأساسية للثقافة العربية الإسلامية قد وضعت وحلت محل الصلة العابرة بالثقافات الأخرى حركة للترجمة رسمية وغير رسمية، وشارك فيها العرب المسيحيون على نطاق ملموس، وكان للحركة أثرها في إغناء الثقافة العربية، كما وتحول مركز النشاط الثقافي إلى بغداد، وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسيين، اتجاه رسمي شجعه الخلفاء وأنفقوا عليه بسخاء، وذلك في الطب والفلسفة والعلوم، وأنشأوا له مؤسسة نشطة، ومصدره الثقافة اليونانية (عن طريق السريانية ابتداءً ثم اليونانية)، واتجاه غير رسمي تبناه الكتاب، وبعض الأدباء، وشجعه بعض الوزراء، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية، وتناول نقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب.

ولم تكن المجموعة الأولى للترجمات عن اليونانية تمثل جسماً غريباً في الثقافة العربية، باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم وآراء تخالف المفاهيم الإسلامية أحياناً، وحاول المفكرون المسلمون أن يفيدوا من المنطق اليوناني، كما حاول بعضهم أن يوفق بين النظرة الفلسفية اليونانية إلى الكون وبين النظرة الإسلامية، وكانت الترجمات الطب والعلوم مهمة، علماً بأنها لم تنفذ إلى إطار القيم، وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية تذكر في التطور الثقافي.

أما الترجمة الشعبية فقد عززها الكتاب، وكانت في سبيل إحياء التراث والمفاهيم المتصلة به، بما في ذلك نقل من الديانات المجوسية، مانوية، ومزدكية أولاً ثم زردشتية، إضافة إلى نقل آثار أدبية، هذه الترجمات لعبت دوراً مؤقتاً في تنشيط بعض الحركات الدينية كالزندقة وعززت التصادم الثقافي مع الشعوبية.

وكان من أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث العربي القديم، لغوي وأدبي، وتأكيد مفهوم الاتصال الثقافي العربي عبر التاريخ، والتأكيد على العربية واعتبارها الرابطة الأساسية بين العرب، وأدى الصراع إلى دعم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لمواجهة الزندقة وإلى تأكيد الصلة بين العروبة والإسلام، وكان دور المتكلمين قوياً وواسعاً في هذا المجال وشارك العرب وغير العرب (نسباً) في الرد على الشعوبية والزندقة، وانتصرت الإنسانيات العربية، وكل هذا يشعر بتطور آخر وهو توسع الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية، وهذا تطور مفهوم بعد انتشار الإسلام وبعد غنى العربية لتصبح لغة الثقافة للمسلمين وغيرهم في دار الإسلام[1].

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية في نطاق مدنية في الغالب، ثم جاءت مرحلة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي بين الأمصار وجمع الأحاديث والأخبار ومتابعة الدراسة في بلاد أخرى في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي يسرها إدخال صناعة الورق في أواخر

---

[1] – هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، ومحمود زايد، ط2 (بيروت، 1974)، ص94 وما يليها، د. عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، ط3، بيروت: دار الطليعة، 1981، ص59-60 و73 وما يليها.

القرن الثاني الهجري، وهذا مكن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها.

وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة، رافقها ولحد ما تلاها تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها والتقدم فيها وتمثل ذلك في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيمياء وفي تطوير الجبر، وشهد القرن الرابع، ثمّ الخامس للهجرة فترة نشاط جديد ونضج في علوم الأوائل[1]، كما أن العلوم العربية والإسلامية بلغت مرحلة شمول واستقرار فكان إيقاف باب الاجتهاد في الفقه لدى أكثرية المسلمين إيذاناً بذلك.

ويلاحظ في دور الحيوية والانفتاح على الثقافات بالنقل أو بالأخذ المباشر، بل إن فترات الخصب والازدهار الفكري تقترن بصورة واضحة بهذا الانفتاح، ولم تكن النظرة منغلقة في هذه الفترات بل كانت مفتوحة، حتى في حالات الصراع الفكري كان الأخذ من التيارات المضادة والإفادة من بعض جوانبها من الأساليب الفكرية المألوفة في مواجهتها.

وكان التعليم في المجتمع العربي الإسلامي في الأساس شعبياً ومفتوحاً للجميع وهذا ساعد لحد بعيد على إعطاء الثقافة العربية دواماً واستمراراً وجواً من الحرية التعليمية ونوعاً من الوحدة رغم التجزئة السياسية.

---

[1] – انظر كارلو ألفونسو نالينو: علم الفلك– تاريخه عند العرب في القرون الوسطى (روما، 1911وما يليها)، دلاسي إيفانز أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي، القاهرة: وزار الثقافة والإرشاد القومي، 1961، ص120 وما يليها.

وبدأت الدولة منذ القرن الرابع تتدخل جدياً في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك في تأسيس الأزهر من قبل الفاطميين يقابله إنشاء المدارس (الكليات) في المشرق من أيام نظام الملك، ومع أن المدارس خدمت الثقافة لحد ما إلا أنها لم تكن محل إبداع لظهورها في فترة استقرار ثقافي، والأثر السياسة فيها، مما جعل دورها يتركز في جمع المعرفة وتهذيبها، ولكن المدارس ساعدت على نقل مركز الثقل في النشاط الثقافي من كتاب الدواوين إلى فئة امتدت جذورها في الدراسات العربية الإسلامية، ولعل ما ذكر يوضح طابع الوحدة والاستمرار في الثقافة العربية الإسلامية وهي وحدة عامة تنطوي على تنوع وتباين أكسبها سعة وحيوية، فهي وحدة ثقافية من خلال التنوع الفني.

إن تكوين الثقافة العربية أعطى العربية محتوى، وأفضى إلى تحديد مفهوم الأمة العربية، وطور مضمون الرسالة العربية، بعد أن شاركت شعوب أخرى في حمل راية الإسلام فأصبحت رسالة ثقافية، ويجدر أن نتساءل عن مفهوم "الأمة" على أساس بشري لدى العرب، وهل تكوّن عند العرب شعور بأنهم مجموعة بشرية واحدة في إطار الأمة الإسلامية.

يلاحظ عند دراسة الأحداث والتطورات في صدر الإسلام أن هناك تيارين كبيرين في الحياة العامة، التيار الإسلامي الذي يتمثل في المبادئ والمفاهيم والاتجاهات الإسلامية، والتيار الإسلامي الذي يتمثل في المبادئ والمفاهيم والاتجاهات الإسلامية، والتيار القبلي الذي يتمثل في العصبية القبلية وفي بعض المفاهيم والاتجاهات القبلية في الحياة العامة، وهذا وضع مفهوم لأن الإسلام يتضمن ثورة على العصبية الضيقة وعلى التجزئة وعلى اعتبار النسب الرابطة الأساسية، ومن المنتظر أن يصطرع القديم والجديد لفترة قد تطول أو تقصر، ولكننا ندرك أن

الإسلام ظهر بين العرب وتمثلت في ثقافته الروح العربية، وكانت العربية قرينة الإسلام وخاصة بنظر الشعوب غير المسلمة.

وواضح أن الشعور بين العرب ابتداءً كان بأنهم جماعة بشرية ترتبط بنوع من الانتماء إلى أصل واحد، واعتبر القرآن العربية أساس الانتماء للعرب، كما كان العرب صلب الأمة الإسلامية ومن هنا قول عمر بن الخطاب في الأعراب: ((هم أصل العرب ومادة الإسلام))[1]، وكانت الخلافة لذلك إمارة عربية في البدء.

قال عمر بن الخطاب يخاطب الأنصار في السقيفة: ((والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم))، وبقي اختيار الخليفة من قريش مبدأ ثابتاً للقرون التالية[2].

وهكذا ترد إشارات كثيرة إلى الشعور بانتماء مشترك ورابطة العروبة على أساس بشري، والتي تقابل العرب بالعجم[3]، يقول المبرد: وأكثر ما تنشد العرب قول ذي الرمّة:

---

[1] - أبو جعفر محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الطبري- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي غوية، ج15، ليدن، بريل 1879- 1901، ج1، ص2775، و محمد بن سعد بن منيع المشهور **بابن سعد**: الطبقات الكبير، ج3، ص239.

[2] - الطبري: تاريخ الطبري، ج2، ص1505- 1506، ولم يناد بإمكان اختيار الخليفة من المسلمين دون تمييز ألا الخوارج، ولم يختر هؤلاء أميراً من غير العرب إلا في القرن الثاني للهجرة.

[3] - جاء في: أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، لمؤلف من القرن الثلث الهجري، تحقيق د. عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت: دار الطليعة، 1971، ص2 و69، إن

يـــا دار ميّـــة إذ مـــيّ تســـاعفنا ولا يـــرى مثلـــها عـــرب ولا عجـــم[1]

وصاروا يرون لأنفسهم مزايا ليست لغيرهم، فكان "الأحنف بن قيس" يقول: ((لا تزال العرب عرباً ما لبست العمائم وتقلدت السيوف، ولم تعدّ الحلم ذلاً ولا التواضع فيما بينها ضعة)).

وذاك "جرير" يندد ببني العنبر بن تميم لأنهم لم يقروه حتى اشترى منهم القرى فقال:

يـا مالـك بـن طريـف إن بـيعكم رفـد القـرى مفسـد للـدين والحسـب

قـالوا نبيعكـه بيعـاً فقلـت لهـم بيعـوا المـوالي واسـتحيوا مـن العـرب[2]

وكانت فكرة الأمة الإسلامية قوية وسائدة، كما أن الإشارات إلى الدفاع عن الإسلام والجهاد في سبيله تتكرر في شعر الشعراء وخاصة في المناطق على الأطراف كخراسان[3].

ابن عباس قال لمعاوية: نفخر عليك بما أصبحت تفخر به على سائر قريش، وتفخر به قريش على الأنصار، وتفخر به الأنصار على العرب، وتفخر به العرب على العجم برسول اللهﷺ.

[1] – أبو العباس محمد بن يزيد **المبرد**: الكامل، تحقيق أبو الفضل ابراهيم، ج40، القاهرة، 1980- 1981، ج2، ص41.

[2] – المرجع السابق، ج2، ص59، ويضيف المبرد: "وتزعم الرواة إن ما انفت منه جلة الموالي البيت"، يعني قول جرير: "بيعوا الموالي واستحيوا العرب" لأنه حطهم ووضعهم ورأى الإساءة إليهم غير محسوبة عيباً، المرجع السابق، ج2، ص64.

[3] – انظر حسين عطوان: الشعر العربي بخراسان في العصر الأموي، بيروت، دار الجليل، 1974، ص114- 115، 137 و139.

ولكن الشعور بالنسب لا يزال الشعور المسيطر لدى القبائل، وهو الرابطة الأولى لديهم ومصدر اعتزاز لهم، وهذا الشعور كما يبدو يكمن وراء النظرة القبلية إلى الموالي وهو لا يأتلف والنظر الإسلامية، وهذا الاستناد إلى النسب يفسر تكرار الإشارة في الشعر إلى الفخر ينسب بين أو عشيرة أو قبيلة، بل وبمضر وعدنان وقحطان، وهي نهايات النسب، مقابل قلّة الإشارات إلى العرب ككل، وهذا يعني أن فكرة اعتبار اللغة العربية الرابطة الأولى لا تزال قلقة لم تلق قبولاً واضحاً في البيئات القبلية، يورد "التنوخي" رواية، قد نتساءل عن دقتها، ولكن دلالتها واضحة، مفادها إن عربياً أسر من قبل الروم أيام معاوية وأطلق أيام عبد الملك بن مروان وأنه التقى في الأسر ببطريرك رومي يتقن العربية فظنّه من أصل عربي وسأله: ((من أي العرب أنت؟ فضحك وقال: لست أعرف لمسألتك جواباً لأني لست عربياً فأجيبك على سؤالك، فقلت له: مع هذه الفصاحة العربية؟ فقال: إن كان العلم باللسان ينقل الإنسان من جنسه إلى جنس من حفظ لسانه، فأنت إذاً رومي، فغن فصاحتك بلسان الروم ليست بدون فصاحتي بلسان العرب، فعلى قياس قولك ينبغي أن تكون أنت رومياً وأكون أنا عربياً فصدقت قوله))[1].

وهذه الرواية من الفترة الأموية الأولى، تؤكد على الانتماء البشري ولا ترى اللغة أساساً للانتساب إلى الأمة وهذا المغيرة ابن حبناء التميمي يتهم الأزد في عروبتها ويرفض التعرب حين يقول:

---

[1] – أبو علي المحسن بن علي **التنوخي**: الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، ج5، بيروت، دار صادر، 1978، ج2، ص193- 194، جاءت الرواية عن حميد كاتب إبراهيم بن المهدي، عن مخلد الطبري كاتب المهدي العباسي على ديوان السر، نقلاً عن سالم مولى هاشم بن عبد الملك وكاتبه على ديوان الرسائل، وكان هذا الأخير كاتباً صغيراً في ديوان عبد الملك بن مروان، المرجع السابق، ج2، ص191.

اختتن القوم بعدما هرموا	واستعربوا ضلّة وهم عجم[1]

ومع ذلك فلم تعدم الفكرة أناساً يرون اللغة العربية أساساً، إذ ينسب إلى "محمد بن علي العباسي" قول نشك في صدوره عنه، ولكنه يفي بالدلالة على هذا الاتجاه، والقول موجه لأبي مسلم في خراسان كما زعم: ((وإن استطعت أن لا تدع في خراسان لساناً عربياً، فافعل فأي غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله))[2].

وهذا القول يعتبر اللسان العربي أساس النسبة للعرب، ومثل هذا المعنى يرد على لسان رباح بن أبي عمار، مولى هشام بن عبد الملك حين سأله أبو جعفر المنصور: ((أعربيّ أم مولى؟، فأجاب: إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه))[3] ، وتبدو فكرة العرب كأمة متميزة في أواخر الفترة الأموية حين تعرضت الدولة للخطر، فهذا نصر بن سيار أمير خراسان يحذر الأزد وربيعة (الذين خرجوا ضد مضر) من خطر المسودة في خراسان ويقول عن المسودة:

ليسوا إلى عرب منا فنعرفهم	ولا صميم الموالي إن هم نسبوا

---

[1] – أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج24، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1927- 1974، ج14، ص288، أراد الشاعر هجاء الأزد وشتمهم وما يعنينا هو دلالة البيت.

[2] – الأرجح أن هذا القول وضعته الدعاية الأموية على لسان محمد بن علي للإثارة ضده، انظر أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص285.

[3] – البلاذري: أنساب الأشراف، تحقيق د. عبد العزيز الدوري، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1978، ق3، ص148- 149.

ويذكرهم بأن دين الثوار، (أن تقتل العرب)، وهو يلاحظ أن نار الثورة قريبة وأنها إن لم تطفأ فإن (على الإسلام والعرب السلام)[1]، وسمي عبد الحميد الكاتب كاتب مروان بن محمد في رسالته إلى كتّاب الدولة الأموية بالدولة العربية إذ يقول: ((فلا تمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة الأعجمية))[2].

استمرت هذه النظرة إلى العرب كمجموعة بشرية (أمة) على أساس النسب في العصر العباسي الأول، فهذا "داود بن علي العباسي" يخطب على منبر الكوفة بعد انتصار العباسيين، ويقول: ((إن العرب قد أطبقت على إنكار حقنا..))[3]، ويروى أن المهدي سأل بشار بن برد: ((فيمن تعتد يا بشار؟ فقال بشار: أما اللسان والرأي (لعله: الزي) فعربيان، وأما الأصل فعجمي))[4].

ويبدو أن إشراك غير العرب في السلطة، والتنافس عليها، أكدا هذه النظرة، قال يزيد بن مزيد الشيباني، وهو يلاحظ المناورات، يخاطب الرشيد: ((وهؤلاء العرب سيوفك وجندك، وقد أخذتهم المكائد، وطالت ألسن الشعوبية فيهم...فالله الله في

---

[1] - المرجع السابق، ص133 و308، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص313، والطبري: تاريخ الطبري- تاريخ الرسل والملوك، ج2، ص1973.

[2] - أبو محمد عبد الله بن مسلم **ابن قتيبة**: رسائل البلغاء، جمعها محمد كرد علي، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1913، ص221.

[3] - البلاذري: أنساب الأشراف، ق3، ص141.

[4] - الأصفهاني: الأغاني، ج3، ص139.

قومك))، وحين قتل يزيد بن مزيد الشيباني رثاه الوليد بن مسلم قائلاً: ((سلكت بك العرب السبيل إلى العلا))[1].

وحين قرّب المأمون عجم خراسان، بعد انتصاره بهم على الأمين، وذهب إلى الشام قام إليه رجل وقال: ((يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان))[2]، وثار "نصر بن شبث الخزاعي" بالجزيرة الفراتية أول عهد المأمون وأعلن: ((إنما هواي مع بني العباس وإنما حاربتهم محاماة عن العرب لأنهم «يقصد المأمون ومن حوله» يقدمون عليهم العجم))[3].

وحين فخر "طاهر بن الحسين" في قصيدة بمجده وبقتل الأمين، رد عليه "محمد بن يزيد الأموي" بقصيدة قاسية وقال: ((وكنت لما بلغتني القصيدة، امتعضت للعربية، وأنفت أن يفخر عليها رجل من العجم لأنه قتل ملكاً من ملوكها، بسيف أخيه لا بسيفه، فيفخر عليها هذا الفخر))[4].

ويبدو أن تقريب المماليك الأتراك من أيام المعتصم أكد الشعور العربي وخاصة حين أسقط العرب من الديوان.

---

[1] – د. عبد الجبار جومرد: غزة العرب يزيد بن مزيد الشيباني، ص118.

[2] – الطبري: تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص1142.

[3] – انظر د. عبد العزيز الدوري: العصر العباسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، منشورات دار المعلمين العالية، بغداد، مطبعة التفيض الأهلية، 1945، ص218.

[4] – انظر المحسن بن علي بن محمد بن أبي الفهم داود **التنوخي**: الفرج بعد الشدة، ج1، ص124 وما يليها.

وهنـاك روايــة تـبين كيـف أن "أحمـد بـن أبـي داود" قاضــي القضـاة للمـأمون ثـم للمعتصـم اهتـز حـين سمـع مـن المعتصـم أنـه أطلـق يـد "الأفشـين" في "أبـي دلـف العجلي"، القائد العربي، فأسرع ليشفع له عند "الأفشين"، ويقول أحمد: ((فقلت له: القاسم بن عيسى فارس العرب وشريفها فاستبقه وأنعم عليه، فإن لم تره لهذا أهلاً، فهبه للعرب كلها، وأنت الآن بقية العجم وشريفها، والقاسم شريف العرب))، ويشعر بقية الحوار والقصة، وإنقاذ أبي دلف بشعور العرب بتسلط الأعاجم ورد الفعل من الأنفة للعرب وارتفاع الشعور بالعربية[1].

ومع ذلك فإن الصراع على النفوذ والسلطة في العصر العباسي الأول لم يتبلور بين عرب (نسبياً) وعجم، إذ نجد في الجانب العربي شخصيات من الموالي مثل "الربيع بن يونس، والفضل بن الربيع وأبي أيوب المورياني"، وفي هذا دلالة على شـيء مـن التغـيير في المفـاهيم، إذ أن الـولاة تركـز في مـوالي التباعـة أو مـوالي الاصطناع (أو الولاء الشخصي) واتخذ صفة أقرب إلى تداخل النسب[2]، وهـذه الناحية تبدو بصورة أوضح في كتابات الأدباء والمؤرخين، وقبل أن تتناول هـذه الناحية يلزمنا ملاحظة التطورات الاجتماعية والعامة التي ساعدت على هذا التحول.

فقد لاحظنا أن الفتوحات جعلت العرب يشعرون بدور تاريخي، كما لاحظنا انتشار العربية التي أصبحت لغة الثقافة، وقيام ثقافة إسلامية شاملة، كما لاحظنا

---

[1] - المرجع السابق، ج2، ص66- 75.

[2] - انظر البلاذري: أنساب الأشراف، ق3، ص242 وما يليها، و212 وما يليها، وأبو عثمان عمرو بن بحر **الجاحظ**: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج2، القاهرة، 1964- 1965، ج1، ص12- 13.

حصول حركة تعريب واسعة، وبدايات فكرة أمة عربية تعتز بدورها وترى في الحركة الإسلامية حركتها، ولكن مشكلة العصبية القبلية، واعتبار النسب أساساً للتمييز بين العرب وغيرهم، أوجدت ثغرة في هذا الكيان، وكان أن تعرض العرب لتحديات جديدة في العصر العباسي، في التنافس على السلطة بين العرب وغيرهم، وفي الصراع الثقافي بين إرث الشعوب الأخرى (الفرس خاصة) وبين الإرث العربي الإسلامي لتوضع مفاهيم العروبة والأمة العربية على أسس أرحب وأرسخ.

إن النظرة إلى العروبة على أساس النسب استندت إلى مجتمع وحداته القبائل، وعماده المقاتلة وملاكو الأراضي، ولم يؤد نظام الولاء إلى إدخال أعداد متواضعة من الموالي المستعربة في الإطار العربي، وقد وسع انتشار العربية دائرة المستعربة، في حين أن الفكرة الإسلامية التي تربط العروبة باللغة اخترقت إطار النظرة القبلية، وهذا يوضح رد الفعل القبلي في القول بأن العربية سليقة (لا تعلّماً) هي دليل آخر على العروبة، ولكن التطورات الاجتماعية –السياسية أنزلت ضربة قاصمة بالمفاهيم القبلية.

إن توسع الحياة المدنية، وتغلغل المفاهيم الإسلامية، أدت إلى تراجع مفهوم النسب، وإلى تضاؤل التمييز بين العربي والمستعرب في إطار العروبة، لقد كان للتطورات الاجتماعية أثر مهم حين تحولت المجتمعات القبلية إلى مجتمعات مدنية، وأدى التطور الاقتصادي إلى تحويل المجتمع من كونه زراعياً يسوده الأشراف الملاكون إلى مجتمع تجاري يسيطر على الطرق التجارية وله فعاليات تجارية تشمل العالم القديم بين الشرق الأقصى وحوض البحر الأبيض المتوسط، وازدهرت المؤسسات الصيرفية (الجهبذة والصيرفة) بدورها نتيجة النشاط التجاري من جهة والتطورات الاقتصادية العامة من جهة أخرى.

وشهدت الزراعة توسعاً ملحوظاً نتيجة التركيز على استغلال الأرض من قبل الأمراء والأشراف والتجار، وبدأ بعض الملاكين يعيشون على الأرض، ثم صار السكن في الريف ظاهرة مألوفة في القرن الثالث الهجري.

شهد القرن الثاني الهجري بدايات ظهور طبقة من التجار، وخاصة في العراق، بعد أن أصبح طريق التجارة من الهند إلى الخليج العربي هو الطريق الرئيسي، وكان ظهور نقد عربي مستقر وبعيار عالٍ عوناً على تنشيط الحياة الاقتصادية وخاصة التجارة، فقد كان النقد ثابتاً ولم يتعرض لهزات أو لتغييرات تذكر خلال قرنين من الزمن، وهذا دليل قوته وقوة الاقتصاد في بلاد الخلافة، ووجد التجار تشجيعاً من العباسيين، ومع ذلك كانت الزراعة لا تزال النشاط الاقتصادي الأوسع، وفي القرن الثالث والرابع للهجرة برزت طبقة التجار في الحياة العامة، ولعبت دوراً كبيراً في الحياة الاقتصادية، وأصبحت التجارة عماد النشاط الاقتصادي وساعدت على تنشيط الجوانب الأخرى للحياة الاقتصادية، فقد خصصت رؤوس أموال أكثر وجهد بشري أكبر للزراعة، وخاصة من قبل أصحاب الضياع (الملكيات الكبيرة)، كما أن حاجات المدن المكتظة، ومتطلبات الصناعة والأسواق الكبيرة أدّت إلى زراعة مكثفة، وإلى تخصص أكبر وتنوع في الإنتاج إجابة لطلبات السوق، هذا إلى أن الدولة شجعت بل ودعت إلى زراعة محاصيل مجزية الأثمان[1].

وتوسعت الصناعة لسد الحاجات المتزايدة في المدن، واستجابة لطلبات التجارة، واتجه النشاط الاقتصادي من الزراعة إلى التجارة، ومن اقتصاد الكفاف إلى

---

[1] – د. عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط2 منقحة، بيروت: دار المشرق، 1974، ص69 وما يليها، انظر أيضاً موريس لومبار: الإسلام في عظمته الأولى، ترجمة ياسين الحافظ، بيروت، 1977، ص 143 وما يليها.

اقتصاد السوق والرخاء، ورافق هذه التطورات توسع الحياة المدنية، إذ شهدت المدن مثل بغداد والبصرة والقاهرة توسعاً ملحوظاً في السكان والمساحة، نتيجة النشاط الاقتصادي ومجالات الكسب الكبيرة، وساعد على توسعها أيضاً الهجرة الواسعة من الريف بسبب الاضطرابات ومشاكل الجباية ونتيجة توفر فرص الكسب في المدن وبرز دور "العامة" في حياة المدن بوضوح منذ نهاية القرن الثاني للهجرة، وكونوا تنظيمات خاصة للحرف (الأصناف) وظهرت بينهم روابط أخرى شبه عسكرية (مثل العيارين والشطار والفتيان) وكانت العامة في المدن من أصول بشرية مختلفة لا تجمع بينهم إلا رابطة الحرفة واللغة.

ورافق كل ذلك تحول في العلاقات الاجتماعية من التأكيد على النسب إلى التأكيد على أسس مادية أكثر من غيرها، وأدى الحال إلى قيام حركات تدعو إلى العدالة الاجتماعية وإلى تحسين الأوضاع المعاشية ولكنها أسندت دعواتها إلى المفاهيم الإسلامية، وضعف دور النسب في الحياة العامة، وأكد ذلك ضعف السلطان العربي منذ القرن الثالث.

ويلاحظ أن كتب النسب تقف في هذه الفترة (القرن الثالث) بعد أن أسقط العرب من الديوان، وبقي النسب مسألة تهم الفرد أو العائلة مع تأثير في العلاقات الاجتماعية، بل أن الانتماء للعرب لا يزال دليل شرف حتى أن عضد الدولة البويهي، وهو المسيطر في بغداد/367- 372هـ/فرض على "أبي اسحق الصابي" أن يضع له نسباً عربياً ففعل ذلك تحت التهديد.

ومع ذلك بقي دور الدولة العباسية كبيراً في الحياة العامة، ولكن مؤسسات الدولة لم تتطور لتناسب التحولات الاجتماعية –الاقتصادية، ولذا فشلت في مواجهتها

وتراجعت أمام العسكريين بل وحتى أمام حركات البدو وغاراتهم، وهذا واضح في القرن الرابع الهجري.

وهذا يعيدنا إلى مشكلة السلطة وأثرها، ففي صدر الإسلام كون العرب دولة تقوم عسكرياً على مقاتلة القبائل، وكانت السلطة بيد العرب يساعدهم بعض الموالي المتعربين، وأدّى الغرور القبلي والعصبية، مع التطورات الاجتماعية وانتشار الإسلام إلى توتر في المجتمع وردود فعل ضد السلطة، بين العرب والموالي باسم الإسلام، وبرزت المقابلة بين العرب والعجم، واشترك العرب والموالي (الفرس) في السلطة زمن العباسيين، وحاول هؤلاء إيجاد نوع من التوازن والتعاون بين العرب والشعوب الأخرى ولكن المحاولة لم تفلح في منع المواجهة، فقد قامت ثورات في إيران وما وراء النهر طيلة العصر العباسي، وهي على العموم ثورات ضد السلطان العباسي وما يمثل، وكانت من قبل جماعات إيرانية يتعذر اعتبارها إسلامية لأنها نادت بالزردشتية الجديدة وبالخرّمية (المزدكية الجديدة) وهي تكشف عن وعي إيراني ديني سياسي، ولم تكد تنتهي حتى قامت أولى الإمارات الإيرانية شبه المستقلة في إيران، وهي الإمارة الظاهرية، لتتلوها أخرى[1].

وكانت الفتنة بين الأمين والمأمون عاملاً مهماً ومباشراً في فشل التعاون والتوازن بين العرب والفرس، إذا اكتسحت القوات الخراسانية بغداد وقضت على الأمين، ولئن كانت القوات الخراسانية التي قضت على الأمويين مختلطة، عربية وإيرانية،

---

[1] – Cholam Hossein Sadighi: Les Mouvements religiux iroiens au 2 eme et au 3 ème sciècle de l,hegira paris; Les presses Modernes, 1938, P 82 off et 111 off.

فإنها الآن إيرانية كلياً مما أدّى إلى رد فعل سريع وعنيف من قبل البغداديين (وأهل العراق) ضد الخراسانية.

وكان هذا الوضع عاملاً في اتجاه العباسيين إلى المماليك الأتراك، فكانت السيطرة التركية في بلاد الإسلام.

وتتضح الصورة أن نظرنا إلى تطور مؤسسة الخلافة، فقد انتقلت الخلافة من نوع غير منظم من الشورى إلى الاعتماد على إشراف القبائل (الشامية خاصة) ولكن هذه القاعدة تزعزعت نتيجة العصبية القبلية السياسية، وتدهور الروح العسكرية بين القبائل نتيجة الاستقرار والتحول الاجتماعي، فكان على العباسيين أن يعتمدوا على جيش نظامي مختلط وعلى أجهزة الكتاب والإدارة، وتمشى ذلك مع تطور نظرة العباسيين الذين أكدوا أن سلطانهم مستمد من الله فاتجهوا بصورة متزايدة إلى الحكم المطلق، لذا فحين اعتمد العباسيون على المماليك وغيرهم.

هذا الوضع أدّى إلى تمزيق أراضي الخلافة وظهور إمارات شبه مستقلة ثم دول مستقلة، وكان ذلك نهاية الدولة الواحدة للأمة وبداية النهاية لدور العرب في السلطة، وتلا ذلك تطوير نظرية أهل السنة في الخلافة في سلسلة تسويات لتواجه الواقع العملي ولتقر بإمكان وجود أكثر من إمام في وقت واحد، ولتذهب بحجة تفويض السلطة إلى أن تعترف بالسلطة بل وللقبول بتعدد الرئاسات (سلاطين، ملوك) ولكن وحدة الأمة وسلطان الشريعة بقيت مفاهيم أساسية في وجه التجزئة السياسية[1].

[1] – د. عبد العزيز الدوري: "الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي" المستقبل العربي، السنة2، العدد 9، أيلول/سبتمبر، 1979، ص60 وما يليها.

وفي القرن الثالث الهجري قامت الإمارة الطاهرية وتلتها الصفارية والسامانية، وفي ظل هذه الإمارات بدأ النثر والشعر باللغة الفارسية الحديثة، وكان هذا التطور بداية للانقسام في الثقافة الإسلامية ولإحياء الهوية القومية.

فاستعمال لغة ثانية غير العربية في الأدب والثقافة كان تطوراً خطيراً بذاته، أحدث انفصاماً في الثقافة ولكنه من جهة ثانية أدى إلى تحديد مفهوم العروبة الثقافي[1].

وهنا نلاحظ أن الحركة الشعوبية التي بدأت في القرن الثاني وتجاوزت القرن الثالث جوبهت من قبل أنصار العربية والإسلام بالتأكيد على أن العربية لغة وثقافة كانت قاعدة العروبة وأساسها إن الحركة الشعوبية تنطوي على وعي بعض شعوب الخلافة وخاصة الفرس لذاتها القديمة وتراثها ووقوفها في وجه الثقافة العربية الإسلامية وفي وجه السلطان العربي[2].

وقد بدأت الشعوبية في وقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحداً ولذا اقترنت أحياناً بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديم القيم الإسلامية.

---

[1] – فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد: تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، الكويت 1981، ص331 وما يليها، وتاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1966، ص101 وما يليها.

[2] – يقول الجاحظ: إنه لم يرّ "كاتب قط جعل القرآن سميره، ولا علمه مسيره، ولا التفقه في الدين شعاره، ولا الحفظ للسنن والآثار عماده"، ويستطرد ليقول أن أحدهم إذا "روى لـ "بزرجمهر" أمثاله ولـ "ازدشير" عهده ولـ "عبد الحميد" رسائله ولـ "ابن المقفع" أدبه، وصيّر "كتاب مزدك" معدن علمه ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته" اعتقد أنه "الفارق الأكبر في التدبير" والجاحظ يقصد الكتاب المتحمسين للتراث الفارسي كما يبدو، انظر أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق يوشع فنكل، القاهرة: المطبعة السلفية، 1950، ص42- 43.

ولئن كانت للشعوبية جذور مستورة في العصر الأموي فإنها كشفت عن وجهتها في العصر العباسي، فوجهت هجمات إلى ماشي العرب ووصمته بالبداوة والانحطاط، وشككت في كيان العرب بأن طعنت في أنسابهم وأدّعت أنهم مجموعة قبائل متنافرة لا أمة واحدة، وحطت من الأخلاق والسجايا العربية، واندفعت إلى مجابهة اللغة العربية وإلى الطعن بالثقافة العربية والتشكيك يقيمها في حين ذهبت إلى تمجيد الثقافات الأعجمية وتراثها، وحاولت تشويه تاريخ العرب ودورهم التاريخي لتمجد مقابل ذلك مآثر وأمجاد الشعوب الأخرى، بل وذهبت إلى التشكيك بالإسلام لأن العرب جملوه، وحاولت نسفه من الداخل[1].

ويلاحظ أن الشعوبية نشطت بالدرجة الأولى في العراق قلب الخلافة ومركز الثقافة العربية الإسلامية، والعراق مهد حضارة عريقة كونتها شعوب الجزيرة العربية وساحة صراع بينها وبين ثقافة أخرى آرية، وبعد قيام الإسلام وظهور دور العرب في التاريخ صارت ساحة صراع بين العروبة والأعجمية وبين الآراء الدينية المجوسية وبين الإسلام.

[1] – انظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص14، أبو عمر أحمد **ابن عبد ربه**: العقد الفريد، شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين إبراهيم الأبياري، ج7، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940- 1953، ج3، ص405- 412، **أبو حيان التوحيدي**: الامتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ج3، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939- 1944، ج1، ص78- 80 و89، أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد **ابن قتيبة الدينوري**: العرب" في رسائل البلغاء، ص345- 346، و فاسيلي بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص51.

وكان لهذا الصراع الفكري أثره البعيد، إذ وجه الانتباه إلى مقومات الأمة العربية ودورها التاريخي وثقافتها وقيمها، وبذلك آثار الوعي العربي، وأدّى إلى توضيح فكرة الأمة العربية وإلى تأكيد ذاتها على أسس أرحب عبر القرون، ويهمنا هنا بصورة خاصة أن نفهم كيف قابل العرب هذا التحدي لمقوماتهم وكيانهم ودورهم، لقد أدّت هجمات الشعوبية على التراث العربي إلى تكوين نظرة أشمل لهذا التراث عند العرب، فقد بدأوا بالتأكيد على أن الدراسات العربية الإسلامية هي صلب هذه الثقافة، ابتداء بدراسة القرآن وتفسيره، والفقه، وحفظ السنن ونقل الآثار والعناية بالأخبار واللغات والأنساب، وأدّت الهجمات على التراث العربي إلى العودة إلى هذا التراث من شعر وأمثال وحكم، وإلى العناية به، بجمعه وبتيسيره ليكون عنصراً في الثقافة العربي، وزالت النظرة التي تريد تجزئة الثقافة العربية فلا ترى شيئاً قبل الإسلام وتهمل تراث العرب القديم، ويتمثل هذا في كتاب مثل البيان والتبيين للجاحظ –الذي يقدم صورة حيّة للتراث الثقافي العربي قبل الإسلام وبعده، وفي كتب الحماسة مثل (حماسة البحتري، وحماسة أبي تمام، وفي الأصمعيات، والمفصليات للضبي)، وهي تقدم مختارات شعرية وأدبية تظهر روعة الأدب والشعر وتقدمها للناشئين والمتأدبين لتعرفهم به.

وهكذا ثبت لأول مرة وبصورة واضحة فكرة الاستمرار الثقافي في حياة العرب، والوحدة الثقافية عندهم، أو التكامل الثقافي في حياة العرب قبل الإسلام وبعده، وهذا بدوره يؤكد أن العرب لهم أصول ثقافية عريقة، وأنهم أصحاب تراث قديم لا كما تزعم الشعوبية، ولم يقتصر هذا الاتجاه على الأدباء بل ظهر لدى المؤرخين، وضع ابن قتيبة كتاب المعارف وتناول فيه صفحات متصلة متكاملة من تاريخ العرب وتراثهم الفكري قبل الإسلام وبعده، وجعله موسوعة للمعرفة التاريخية

والأدبية والثقافية عامة قبل الإسلام وبعده، وأراد له أن يكون قاعدة ثقافية تهيء القدر الدنى الضروري من هذه المعارف للمثقف والكاتب[1].

وأدى التركيز في الهجوم على العرب في الجاهلية إلى توضيح مفهوم الأمة العربية، إذ أفضى للدفاع عن العرب، حتى في الجاهلية، فأبرزوا مفاهيم المروءة عندهم، ونسبوهم إلى الكرم والحلم، والإباء والنجدة واتخاذ المكارم، ونعتوهم بـ (صحة الفطرة وصواب الفكر وذكاء الفهم، وبالفصاحة وسعة اللغة، وكل ذلك مع فقرهم وجدب بلادهم)[2]، ورجعوا إلى تاريخ العرب قبل الإسلام ليبينوا أن لهم ملكاً عريضاً وحضارات قديمة، وأنهم ليسوا حديثي عهد بالدول، وأنهم لم يحتملوا ذلاً قط.

وكمثال لذلك يذكر أن "الأصمعي" ألف كتاباً في **تاريخ ملوك العرب في الجاهلية**، كما تناول "اليعقوبي" في كتابه **التاريخ**، و"المسعودي" في **مروج الذهب**، إضافة إلى "الطبري"، **تاريخ العرب قبل الإسلام** جنب تواريخ الشعوب العريقة[3].

---

[1] – يوضح ابن قتيبة في مقدمة كتابه المعارف، ص3، نهجه قائلاً: ((هذا كتاب جمعت فيه من المعارف ما يحق على من أنعم عليه بشرف المنزلة، وأخرج بالتأدب من طبقة الحشوة، وفضل بالبيان على العامة، بأن يأخذ نفسه بتعلمه ويروضها على تحفظه، إذ كان لا يستغني عنه في مجالس الملوك إن جالسهم ومحافل الأشراف إن عاشرهم وحلق أهل العلم إن ذاكرهم)).

[2] –انظر التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص82، ويقول ابن قتيبة: ((وكذلك الأمم، فيها أمة كرم بلبابها كالعرب، فإنها لم تزل في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذمم، وتتعاير بالبخل والغدر والسفه، وتتنزه من الدناءة، والمذمة، وتتدرب بالنجدة والصبر والبسالة، وتوجب للجار من حفظ الجوار ورعاية الحق فوق ما توجبه للجميع))، انظر ابن قتيبة: رسائل البلغاء، ص282.

[3] – أبو سعيد عبد الملك بن قريب **الأصمعي**: تاريخ العرب قبل الإسلام، تحقيق محمد حسين آل ياسين، بغداد، مطبعة المعارف، 1959، والجاحظ: ثلاث رسائل، تحقيق خان فلوتن، ليدن، 1903، ص44- 45، ويقول يحيى بن مسعدة في الرد على ابن غرسية الشعوبي: ((أما لك

وذهبوا إلى إظهار دور العرب في التاريخ، وكمثال لذلك نذكر أن "البلاذري" ألف **فتوح البلدان** ليعبر عن حمل العرب لرسالة الإسلام وجهادهم في مد رمقته وتكوين دولته بالفتوحات والتمصير ابتداءً بعصر الرسالة وحتى القرن الثالث الهجري، وهو نفسه ألف كتاب **أنساب الأشراف** فيتناول تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده ويبرز دور الأشراف في السياسة والإدارة والثقافة، ويعطيهم الدور الأساسي في تكوين هذا التاريخ واتصاله، وهو يتناول شخصيات متعربة ويظهر دورها وباتصال مسيرتها في التاريخ.

وأدرك العرب أن تعرض بعض الشعوبية والزنادقة للإسلام لم يكن إلا بسبب العداء للعرب والكره للسلطان العربي إذ كانت العرب هي التي جاءت به (الإسلام) وكانوا السلف كما يقول الجاحظ[1].

وهذا طبيعي إذا تذكرنا أن العرب استمروا يشعرون بدورهم المركزي في الإسلام، وبالترابط الوثيق بين العروبة والإسلام[1].

فيهم بعد الملوك العاربة والكواكب الطالعة الغاربة، من الثمودية والعادية والطمسية والجديسية والوبارية الأميمية (لعله: الأصبحية) ما يقرع صفاتك))!، انظر نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج2 في 3، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951- 1955، ص286.

[1] – يقول الجاحظ: "فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً، أبغض أهله، وأن أبغض تلك اللغة (أي العربية) أبغض تلك الجزيرة (أي جزيرة العرب) فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف" انظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص14.

ساد الاتجاه إذاً بين رجال الفكر بأن العرب أمة واحدة، فابن قتيبة يتحدث عن العرب كأمة على أساس بشري، يشير إليها كذلك قبل الإسلام، ثم يبين أن الله "ابتعث منها النبي ﷺ...وجمع كلمتها...ومكّن لها في البلاد...وخاطبها وهي يومئذٍ لا عجم فيها فقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**، فلها فضل هذا الخطاب والأمم طراً داخلة عليها فيه[2]، ويؤكد "الثعالبي" أن العرب أمة بين الأمم[3]، ويبين "التوحيدي" أن العرب أمة لها خصائصها ومزاياها[4].

وما دام العرب أمّة واحدة، فإن القبائل، شمالية وجنوبية، على اختلاف أنسابها ليست إلا أجزاء أو وحدات منها، ويلاحظ الجاحظ الاختلاف بين القحطانية والعدنانية بل وبين القبائل العدنانية أيضاً ويتساءل: ((كيف كان أولادهما جميعاً عرباً مع اختلاف الأبوة؟)).

فيجيب: ((قلنا أن العرب لما كانت واحدة، فاستووا في التربة، وفي اللغة والشمائل، وفي الأنفة والحمية، وفي الأخلاق والسجية فسبكوا سبكاً واحداً، وأفرغوا إفراغاً واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، حتى صار ذلك أشدّ تشابهاً في باب

---

[1] – يقول الثعالبي: ((ومن هداه الله للإسلام، اعتقد أن محمداً ﷺ خيّر الرسل... والعرب خير الأمم..))، انظر أبو منصور عبد الملك بن محمد **الثعالبي**: فقه اللغة وسرّ العربية، ص3.

[2] – ابن قتيبة: رسائل البلغاء، ص282 و291.

[3] – الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص3.

[4] – ابن حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص70.

الأعم والأخص وفي باب الوفاق والمباينة من بعض الأرحام، وجرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى))[1].

وهكذا يجد الجاحظ في اللغة، وفي الشمائل والأخلاق والسجايا، عناصر تكوين الأمّة، فهي تعوض عن النسب، بل هي أسباب ولادة جديدة.

وقبل أن نتابع هذه المسألة ننظر إلى اللغة التي تعرضت بدورها للنقد ولمحاولة الغض من شأنها، كان العرب يعتزون بالعربية ويفخرون بالفصاحة والبيان، فأخذوا الآن يؤكدون على روعتها بجمالها وتصاريف كلامها وغنى مفرداتها وسعتها، وقد شرفت بالقرآن المعجز بفصاحتها وبيانه، وهي بعد لغة الثقافة الحيّة إضافة إلى آدابها الرائعة، وإذا كان هناك هجوم أو تعرض لها فإنه ناشئ عن العجمة والحقد، وجرهم التحدي إلى التوسع في مزايا العربية وإلى التأكيد على أنها أجمل اللغات وانصعها وأغناها[2]، وذهبوا إلى أن العناية الإلهية باركتها، إذ اختارها الله للتنزيل وشرفها، فاقترنت بالإسلام كما ارتبطت بالعرب[3]، والناقدون هم أهل البدع والزيغ والأزراء بالعرب كما يقول الانباري[4].

---

[1] - الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج1، ص10- 11.

[2] - يقول التوحيدي: ((فما وجدنا لشيء من هذه اللغات تصوغ العربية))، ويتحدث عن "سعة لغتها وتصاريف كلامها في أسمائها وأفعالها وحروفها وجولاتها في اشتقاقها، ومأخذها في استعاراتها وغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها.." انظر التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج1، ص 76- 77.

[3] - يقول الثعالبي: ((ولما شرفها الله عزّ اسمه وعظمها ورفع خطرها وكرمها وأوصى بها إلى خير خلقة..))، انظر الثعالبي: فقه اللغة وسرّ العربية، ص3.

[4] - عبد الرزاق علي الانباري: كتاب التناقضات، الكويت، 1960، ص2.

ولذا فإن من أحب العرب ((أحبّ اللغة العربية التي نزل بها أفضل الكتب، وإن من هداه الله للإسلام. واعتقد أن...العربية خير اللغات والإقبال على تفهمها من الديانة))، كما يقول "الثعالبي"[1].

واللغة العربية بعد هذا هي لغة العلوم العربية الإسلامية، وفي دعائها وضعت كافة المعارف، وخاصة وإن الكلام في معظم أبواب الفقه وأصوله يستند إلى أعرابها، كما أن التفسير لا يفهم إلا بالرجوع إليها، يقول "الزمخشري" الذي أنكر هجمات الشعوبية عليها متعجباً من قلّة إنصافهم: ((وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية، فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا يدفع...ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبيناً على علم الأعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن "سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين...والاستظهار في مآخذ النصوص بأقاويلهم والتشبث بأهداب تفسيرهم وتأويلهم وبهذا اللسان مناقلهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم..))[2] ، واتخذ الاعتزاز بالعربية عند العرب معنى اجتماعياً ودلالة تشعر بتأصل الوعي العربي، فقد رأوا في اللغة العربية رمز وحدتهم ورابطة أمتهم وقاعدة ثقافتهم، نعم كان العرب يفخرون بالأنساب، فكتبوا الكثير فيها وجهدوا في الحفاظ عليها (والرد على هجمات الشعوبية)، واستند تصرفهم بشكل واضح ولفترة طويلة إلى دلالة هذه الأنساب، ولكن هذا لن يغفلنا على بعض النقاط، فالنظرة القبلية الضيقة للأنساب كانت

---

[1] – الثعالبي: فقه اللغة، وسر العربية، ص3.

[2] – أبو القاسم محمود بن عمر **الزمخشري**: المفصل في صنعة الأعراب، الإسكندرية: مطبعة الكوكب الشرقي، 1874، ص2- 3.

مصدر فرقة وجمود، وركون العرب إلى الحياة الحضرية، والتطورات الاجتماعية والاقتصادية، واستمرار التعريب، كلّها حدّت من دور الأنساب، كما أن إسقاط العرب من الديوان أثّر بدرجة قوية على ترسيخ الأنساب، فقد كان الديوان السجل الرسمي للأنساب العربية، فلما انتهى ذلك اقتصر الاهتمام على الأفراد والأسر، ولذا نجد كتب الأنساب التي وصلتنا تقف عند أواخر العصر العباسي الأول، وقد يكون هذا متأثراً أيضاً بتراجع أثر الأنساب في الحياة العامة.

لعل ما ذكر ييسر ظهور الاتجاه الذي يجعل اللغة العربية الرابطة الأساسية بين العرب ليتدرج هذا الاتجاه فيجعل اللغة أساس العروبة.

ويبدو هذا الاتجاه واضحاً في الكتابات العربية منذ النصف الأول للقرن الثالث الهجري، فالجاحظ يوضح عروبة إسماعيل بقوله: ((وقد جعلوا إسماعيل «وهو ابن أعجميين» عربياً، لأن الله تعالى فتق لهاته بالعربية المبينة على غير التلقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتمرين، وسلخ طباعه من طبائع العجم، ثم حباه من طبائعهم «أي العرب»، ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها ...وأشرفها وأعلاها ...فكان أحق بذلك النسب..))[1].

وهكذا يعتبر اللغة العربية لا النسب أساس عروبته، مضيفاً إليها الطبائع والأخلاق والشمائل، وبضوء هذا نفهم كيف اعتبر الجاحظ المولى عربياً فيقول: ((وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني ومجعولاً منهم في عامة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والداً والحليف من الصميم وابن الأخت من القوم.

---

[1] - الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج1، ص31.

ويستطرد في التوضيح ويقول: إن المولى أقرب من العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قولهﷺ: ﴿مَوْلَى القَوْمُ مِنْهُمْ، وَمُولِي القَوْمُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَالوَلَاءُ لَحْمَةٌ كَلَحْمَةِ النِّسَبِ حَرَّمَتْ الصَّدَقَةُ عَلَى مَوَالِي بَنِي هَاشِمَ﴾، فإن النبي ﷺ أجراهم في باب التنزيه والتطهير مجرى مواليهم))[1].

وهكذا وبهذا التحليل، يجعل الجاحظ العربية الرابطة الأولى للعرب، والأساس الأول للعروبة، بل ويحلّها محل رابطة النسب في المفاهيم القبلية، وهو بذلك يعبر عن التطورات العامة (اجتماعية واقتصادية وسياسية) التي أدّت إلى هذا التحول في النظرة وكان لانتشار العربية وللتعريب الدور الأول فيه.

وابن "المقفع" في حديثه عن العرب كأمة يتحدث عن سجاياها وأثر البيئة في طبائعها ويركز على لغتها وما تتميز به[2].

و"للفارابي"/ت335هـ- 950م/اتجاه مماثل في مفهوم الأمة، فهو يرى أن التجمع البشري ينتهي إلى الأمم، ويناقش الروابط في الأمة ليذكر رابطة النسب على رأي البعض، ويلاحظ أن مرور الزمن يذهب بها.

---

[1] - المرجع السابق، ج1، ص12- 13- 30- 31 و34، والجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن، ص6- 7.

[2] - علي بن محمد بن العباس **أبو حيان التوحيدي**: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص70- 96، وهو يرى التدرج البشري كما يلي: أمة – طائفة- قبيلة- بيت.

ثم يورد الرأي الآخر وهو أن مقومات الأمة هي تشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان، وأن الأمم تتباين بحصول تباين في هذه الأمور الثلاثة[1].

والفارابي يرجع السمات الطبيعية، أي الخلق والشيم الطبيعية، إلى أثر البيئة الطبيعية والموقع الجغرافي و(الفلكي) وما يتصل بذلك من مميزات في الهواء والحياة وأنواع النبات والحيوان، ومن الواضح أن اللغة واللسان هما من صنع الإنسان، وأما السمات الطبيعية فهي نسبية، وبعد هذا يميز الفارابي بين الأمة (بمفهوم بشري) وبين الملة (أي ابتاع ديانة)[2].

ولاحظ "المسعودي"/345هـ- 956م/أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ، ولاحظ أن السمات الطبيعية والإمكانيات الفكرية تتأثر بالأوضاع الجغرافية والظروف المناخية[3].

---

[1] – يقول الفارابي: "وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وأن التباين بتباين هذه، وهذا هو لكل أمّة...فإن الأمم تتباين بهذه الثلاث"، انظر: أبو نصر محمد بن محمد **الفارابي**: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق وتقديم: ألبير نصري نادر، ط2، (بيروت: دار المشرق: 1968)، ص154- 155 و157.

[2] – أبو نصر بن محمد **الفارابي**: السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق وتقديم وتعليق: فوزي متري النجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964، ص70- 71، وناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ- دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي والإسلامي، بيروت، دار الطليعة، 1975، ص42 وما يليها.

[3]- Ahmad Shboul: Al-Mas'udi and His World- A Muslim Humanist and His Interest in Non-muslims ,London, 1979, P149- 150.

تحدث "المسعودي" عن الأمم الرئيسية في التاريخ وعن مقوماتها، فذكر أنها تتميز بثلاثة أمور: بشيمهم (الطبيعية) وخلقهم الطبيعية وألسنتهم، وأعطى البيئة الجغرافية الدور الرئيسي بالنسبة للميزتين الأوليتين، وحين تحدث عن كل أمة ذكر مساكنها (البيئة)، وأوضح أن كلاً منها كانت مملكة واحدة ولسانها واحد، ولكنه يلاحظ أن الوحدة السياسية قد تنتهي إلى تجزئة، إلا أن الأمة تبقى واحدة، وهذا يعطي اللسان المنزلة الأولى، رغم تقديره أن اللسان الواحد قد يحتوي على "لغات" تختلف في أشياء يسيرة، كما أنه يميز بين الأمة (بمفهوم بشري) والملة (على أساس الدين)[1].

و"المسعودي" يعطي الأهمية الأولى للسان حين يتحدث عن العرب، فهو يقرر أن لسان الكلدانيين واحد (أي سرياني)، (وهو اللسان الأول، لسان آدم ونوح وإبراهيم) وإن إسماعيل إنما تكلم العربية حين نشأ بين العماليق وجرهم بمكة، ولذلك يقرر "المسعودي": ((إن إبراهيم لم يكن عربياً ولا اسحق ابنه وأن ابنه إسماعيل أول من نطق بالعربية ويتكلم بها، وبذلك يوضح عروبة إسماعيل ويجعل العربية أساس الانتماء إلى العرب، ويلاحظ أن المسعودي يرى أن الأمة بمفهومها البشري تتكون من شعوب وقبائل وهذا ينسجم مع نظرته التاريخية))[2].

بعد هذا نجد التعريف التاريخي للعرب عند "ابن منظور" حين يقول: ((وكل من سكن بلاد العرب وجزيرتها، ونطق بلسان أهلها، فهم عرب يمنهم ومعدهم، ثم

---

[1] _ Tanf k halide: Islamic Historiography; The Histories of Mas'udi (Aibany; N.y; state university of New york PRESS, 1975), P 89.

[2] – انظر أبو الحسن بن علي بن الحسين **المسعودي**: التنبيه والإشراف، تحقيق د.ي غوية، بيروت: مكتبة خياط، 1965، ص75- 78و80.

يضيف: والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيهم فاستعربوا، وهو يدخل من أقام بالبادية والمدن في تعريفه))، وبذلك يعطي المفهوم الشامل الذي استقر للعرب[1].

ويأتي "ابن خلدون"/808هـ- 1406م/بنظرة تاريخية شاملة، فهو في حديثه عن العرب يراهم أمة لها روابط بشرية، ويميزها عن "الملة" التي تشدها رابطة الدين[2].

ونظرة ابن خلدون توجب الإشارة إلى أكثر من عامل لتحديد أساس الأمة فهو يلاحظ أثر البيئة الطبيعية في تحديد نوع المعاش، وفي ألوان البشر وسماتهم، وفي عوائدهم وأخلاقهم، بل ويمتد هذا الأثر إلى أحوالهم الدينية[3].

ويبدأ ابن خلدون بالمفاهيم المألوفة ليتابع التطور التاريخي، فهو يرى أن الأمة العربية تتكون من شعوب وقبائل، ويشير إلى عراقتها إذ تمثل الملك في شعوب منها في التاريخ القديم مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير إلى أن جاءت الدولة لمضر في الإسلام.

---

[1] - انظر أبو الفضل محمد بن مكرم **ابن منظور**: لسان العرب، ج15، بيروت، دار صادر، 1968، "مادة عرب".

[2] - أبو زيد عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: مقدمة ابن خلدون، تصحيح نصر الهوريني، القاهرة، بولاق، 1274هـ، ج1، ص25 و317، وهذا لا ينفي استعماله لكلمة "أمة" في حالات معدودة ليشير إلى الأمة الإسلامية، انظر المرجع السابق، ص 319 مثلاً.

[3] - انظر أبو الحسن بن علي بن الحسين **المسعودي**: التنبيه والإشراف، ص69- 74.

وانهيار الدولة، عنده، لا يعني زوال الأمة، بل يعني زوال العصبية في شعب لتظهر في آخر في الأمة، فالأمة باقية والدول تقوم وتزول[1].

ويعطي ابن خلدون تحليلاً تاريخياً لدور النسب، فهو يرى أن النسب يمكن أن يكون الرابطة الأولى في تكوين الأمة في مرحلة ما، كما هو بالنسبة لجيل العرب البدو[2]، هو أساس العصبية، وهو يقدر أن النسب لا يعني بالضرورة التناسل من أب واحد، فقد يحصل «في رأيه» تداخل في الأنساب بين القبائل بطرق مختلفة مثل الحلف والولاء والالتحاق، وفي جميع الحالات يكتسب الفرد أو الجماعة النسب الجديد والتزاماته، ولكن يبقى النسب مفهوماً أساسياً[3]، ولكنه لا يقف عند هذا، بل يرى أن الأنساب تضعف تدريجياً، بالتحضير والاختلاط بالأعاجم، وتظهر روابط جديدة، وهو يلاحظ أثر نزول العرب في مناطق خصبة وما يؤدي إليه ذلك من اختلاط الأنساب، ويتناول استقراراهم في الأمصار بعد الفتح وما رافقه من تطور ليثير أهمية الاختلاط والمواطن، ويبدو أنه انتبه إلى تطور أوسع تجاوز القبلية، إذ برزت فكرة الانتماء إلى المواطن في صدر الإسلام وظهرت مصالح ترتبط بها القبائل جنب النسب[4]، ولكن هذا التطور يمثل مرحلة متوسطة عنده، إذ أن الأنساب تضعف تدريجياً بالتحضر والاختلاط وما يرافق ذلك من

---

[1] - المرجع السابق، ص112- 123.

[2] - يقول ابن خلدون: ((إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين من العرب ومن معناهم))، المرجع السابق، ص109.

[3] - المرجع السابق، ص110.

[4] - ابن خلدون: المقدمة، ص101- 102 و122- 123.

تحولات إلى أن ينتهي الأمر إلى وضع تفسد فيه الأنساب بالجملة[1]، وهكذا يعطي ابن خلدون النسب أهميته ودوره في مراحل معينة من تاريخ العرب كرابطة للأمة، ولكنه يرى أن التطور الحضري والاختلاط يفضيان إلى تلاشي دوره، ويولي ابن خلدون اللغة أهمية خاصة، فهو يأخذ بالمفاهيم المألوفة ابتداءً ليذكر أن العرب بائدة وعاربة ومستعربة وتابعة للعرب، ويفسر عروبة هذه الطبقات على أساس اللغة العربية، ويعيد في تفسيره لعروبة العرب المستعربة ما قاله الجاحظ، فهم أولاد إسماعيل، وهو من أبوين أعجميين، إلا أنه اتخذ العربية لغته ونشأ عليها ذريته فصاروا عرباً، وبذلك يعتبر اللغة أساس الانتساب للعروبة، ولا يكتفي ابن خلدون بهذا، فهو يربط بين صفاء اللغة والبداوة، ولكنه بنظر المؤرخ يلاحظ أثر الإسلام وقيام الدولة على العربية، فهي لغة الدين ثم لغة الشريعة، وهي لسان القائمين بالدولة مما يسر لها الانتشار فسادت في أراضي الخلافة وطمست لغات الأمم الأخرى وصارت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، كما يقول:

((ولكن اللسان العربي فسد بالاختلاط بالأعاجم وتكونت لغة حضرية هي غير لغة البدو التي "كانت أعراق في العروبة"))[2]، وزاد الأمر تعقيداً بانتقال الملك إلى العجم في المشرق والمغرب، وخاصة بعد تملك التتر والمغول (وهم غير مسلمين) بالمشرق، ففسدت العربية "على الإطلاق" ولعل هذا يصدق على لغة التخاطب، ولكنه يبين أن اللسان العربي كاد يذهب نتيجة هذه الأوضاع، إلا أن (عناية المسلمين بالكتاب والسنة حفظ اللسان العربي وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة

---

[1] - المرجع السابق، ص110.

[2] - ابن خلدون: المقدمة، ص317- 318.

العربية)[1]، وهكذا تبقى اللغة العربية أساس العروبة وهكذا يستند ابن خلدون إلى التحليل التاريخي، فهو يرى أن العرب أمة تتكون من شعوب وقبائل، ويلتفت إلى الصلة بين الأمة والدولة، ويبين أن الدولة قد تكون محدودة أو تزول، ولكن الأمة باقية، ويبدأ ببيان أهمية البيئة الطبيعية في تقرير أنماط المعاش والأخلاق والسجايا ويرى أن النسب «حقيقياً أو فرضياً» مهم لبدو والفلاحين، أي في الفترة الأولى، ولكن دوره يتلاشى في المجتمعات الحضرية، ولكنه يولي اللغة أهمية كبيرة باعتبارها الرابطة الأساسية للأمة، ويلاحظ أثر الإسلام والسلطان العربي في انتشارها وفي التعريب، ولكن اللغة تتعرض للتدهور بتأثير الاختلاط والعجمة، إلا أن العربية الفصحى تبقى بتأثير القرآن والسنة، كل هذا يفضي إلى أن اللغة هي الرابطة الأساسية في الأمة، كما أن الأمة هي الكيان الدائم.

وينتظر بعد هذا أن يتمثل التطور في مفهوم العروبة في الشعر والنثر، ففي الشعر الجاهلي لا نكاد نجد إشارة إلى العرب[2].

وترد الإشارة إليهم في الحوار الذي يروى أنه حصل بين "النعمان بن المنذر وكسرى"، ويرد ذكر العرب في الحديث النبوي، والأساس فيه النسبة للغة العربية[3]،

---

[1] - المرجع السابق، ص317- 318.

[2] - مرّت بي إشارة واحدة، انظر: مجلة المورد، بغداد، السنة8، 1979، ص28.

[3] - ارنت جان ونسنك وآخرون: "المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، عن الكتب الستة وعن مسند الدرامي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، تحقيق أ.ي. ونسنك، ج7، ليدن: بريل، 1969، 36، ج4، ص174.

وفي إشارات من فترة الراشدين مثل قول عمر بن الخطاب: ((والأعراب الذين هم أصل العرب ومادة الإسلام))[1].

وفي العصر الأموي ترد إشارات إلى العرب، بمفهوم النسب، بينما يشير الشعراء عادة إلى القبائل أو إلى عدنان وقحطان، ولكن إشارات قليلة تقرن العروبة باللغة.

وفي العصر العباسي، وخاصة من أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث، تتكرر الإشارة إلى العرب مقابل العجم، وإلى العروبة بمدلول ثقافي أساسه اللغة، "فابن قتيبة" يعرب عن دور اللغة في قوله: ((والدليل على أن أصل اللسان لليمين، أنهم يقال لهم العرب العاربة ويقال لغيرهم العرب المتعربة، يراد الداخلة في العرب المتعلمة فهم))[2]، وقال "عبد الملك بن صالح العباسي"، حين أخبر عن قتل الأبناء (أولاد الفرس) في الأعراب: ((وا ذلاه، تستضام العرب في دارها ومحلها وبلادها))[3].

[1] – الطبري: تاريخ الطبري- تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص2775، وقال أبو بكر يخاطب الأنصار في السقيفة: ((ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولاد)) انظر "الإمامة والسياسة" تحقيق سعيد صالح، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1978، ج1، ص5، والطبري: المرجع السابق، ج1، ص1823، وقال عمر يخاطب الأنصار: "والله لا ترضى العرب أن تؤجركم ونبيها من غيركم"، "الإمامة والسياسة"، ج11، ص7.

[2] – ابن قتيبة: رسائل البلغاء، ج1، ص278، 282.

[3] – الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص873.

وفي رسائل "بديع الزمان الهمداني" حوار حول العرب والعجم وتفضيل للعرب وتأكيد لسجاياهم وفضائلهم[1].

وأكد "الزمخشري" نسبة العروبة إلى العروبة وقال دفاعاً عن العربية: ((والله أحمد، على أن جعلني من علماء العربية وجبلني على الغضب للعرب والعصبية، ثمّ أضاف: ولعل الذين يغضبون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أن يخفضوا ما رفع الله من مثارها، حيث لم يجعل خيرة رسله وخير كتبه في عجم خلقه ولكن في عربه))[2].

ولاحظ "البيروني"/443هـ- 1051م/، "كالزمخشري"، صلة العروبة وارتفاع شأنها به، فقال: ((ديننا والدولة عربيان، وتوأمان، يرف على أحدهما القوة الإلهية، وعلى الآخر اليد السماوية، ثم يبين أن العربية لغة الإسلام والثقافة فيقول: وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلّت في الأفئدة..، وبعد أن يذكر أن كل أمة تستحلي لغتها، ميز العربية قائلاً: والهجو بالعربية أحب إلي من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب علم قد نقل إلى الفارسي كيف ذهب رونقه...وزال الانتفاع به99[3].

---

[1] – بديع الزمان الهمداني: كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان، تحقيق الشيخ إبراهيم الأحدب الطرابلسي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1890، ص279 وما يليها.

[2] – محمود بن عمر الخوارزمي **الزمخشري**: المفصل في صنعه الأعراب.

[3] – أبو الريحان محمد بن أحمد **البيروني**: كتاب الصيدنة، تحقيق الحكيم محمد سعيد ورانا إحسان إلهي، ج2، كراتشي، 1973، ص12، ويتابع البيروني حديثه منكراً محاولات من أراد إحلال الفارسية محل العربية، فيقول: "وكم احتشد طوائف من التوابع وخاصة منهم الجيل والديلم (الإشارة للبويهيين) في إلباس الدولة جلابيب العجم فلم يتفق لهم في المراد سوق، ومادام

وفي الشعر العباسي ترد إشارات إلى العرب وتذكر بمزاياهم ومجدهم، فكثيراً ما تغنى المتنبي بالعرب وأشاد بهم، فهو يقارن بين العروبة والعجمة في شعب بوان قائلاً:

ولكن الفتى العربي فيها غريب الوجه واليد واللسان

ويشيد بشجاعة العرب:

تهاب سيوف الهند وهي حدائد فكيف إذا كانت نزارية عربا

ويقول متبرماً بتسلط الأعاجم:

وإنما الناس بالملوك وما يفلح عرب ملوكهم عجم

وهو يمدح سيف الدولة لأن انتصاراته للعرب:

رفعت بك العرب العماد وصيرت قمم الملوك مواقد النيران

أنساب فخرهم إليك، وإنما أنساب أصلهم إلى عدنان

ويخاطب أبو الفرج الببغاء سيف الدولة، ناظراً إلى العرب:

إذا العرب لم تجز اصطناع ملوكها بشكرٍ تنادت في سياستها العجم

وتستمر الإشارة إلى العرب والاعتزاز بهم وبمزاياهم في الشعر عبر العصور، يقول "سبط ابن التعاويذي"/583هـ- 1118م/:

الأذان يقرع آذانهم كل يوم خمساً وتقام الصلوات بالقرآن العربي المبين،،ويخطب به لهم في الجوامع بالإصلاح كانوا لليدين وللفم وحبل الإسلام غير منفصم وحصنه غير منثلم".

يا ابنة القوم كيف ضاعت عهودي   فـــيكم والوفـــاء في العــــرب ديـــن[1]

ويقول الأمير "أبو المرهف نصر النميري" في مدح الوزير "ابن هبيرة"/ت 588/ :

اذكـى الـوغى وتصـلاها بمهجتـه   حتـى أقـام عمـودي دولـة (العـرب)

ويخاطب الوزير الذي شفي من مرضه:

فلتشـكر النعمـة العليـا لـذاك علـى   إحيائهـا (العـرب العربـاء) و(العجـم)[2]

ويقول "صفي الدين الحلي"/ت 752هـ- 1351م/ :

سـلي الرمـاح العـوالي عـن معالينـا   واستشـهدي البيـض هـل خـاب الرجـا فينـا[3]

ويقول بعد البرم بالظلم:

إليــك رســول الله أشــكو جرائمــا   يُــوازي الجبــالَ الرّاســياتِ صــغيرُها

وغالــب ظــني بــل يقــيني أنهــا   ســتمحى وإن جلــت وأنــت ســفيرها

لأنــي رأيــت العــرب تخفــر بالعصــا   وتحمــي إذا مــا أمّهــا مســتجيرها[4]

---

[1] – عماد الدين الأصبهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق محمد بهجت الأثري، بغداد، 1978، قسم شعراء العراق، مج2، ج3، ص13.

[2] – المرجع السابق، ص460 و462.

[3] – صفي الدين الحلي: ديوان صفي الدين الحلي، النجف: المطبعة الوهبية، 1283، ص13.

[4] – المرجع السابق، ص49.

ويقول "محمد صالح الكواز" إثر حادث كربلاء سنة 1842:

أيملك أمر العرب من لا أباً له | ولم ينمه منهم نزار وخندق
وما لبني الأحرار إلا ابن حرة | يغار عليهم أن يضاموا ويأنف[1]

وقد انسحب هذا المفهوم للعروبة ولمزاياها إلى الإطار الشعبي، وكما يتبين من القصص الشعبي مثل سيرة (أو تغريبة) بني هلال، وبعض قصص ألف ليلة وليلة، وفي ألف ليلة وليلة تمجيد للعروبة، وتبيان لمزايا العرب وسجاياهم، وتنويه بفتوحاتهم[2].

ومن المنتظر أن تكون الصلة وثيقة بين الإسلام والعروبة في الثقافة الشعبية وأن تبقى كذلك.

إن تطور الآراء يعبر عن تحول في الظروف وفي المفاهيم، ففي مجتمع صدر الإسلام الذي تمثل بالدرجة الأولى في مراكز عربية تجمع بين أصول حضرية وبدوية، كان العمود الفقري المقاتلة والسلطة بيد العرب، وفيه اتجه الأشراف وعرب المدن إلى ملكية الأرض.

وكانت العشيرة الوحدة الاجتماعية، فكان ذلك وراء التحاق المسلمين من غير العرب في المدن والقبائل في إطار الولاء.

---

[1] – انظر إبراهيم الوائلي: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ط2 منقحة (بغداد، مطبعة المعارف، 1978)، ص224.

[2] – انظر: أحمد محمد الشحاذ: الملامح السياسية في حكايات ألف ليلة وليلة، سلسلة دراسات 1300، بغداد، وزارة الإعلام، 1977.

وبينما كان المفهوم القرآني يعتبر اللغة العربية أساس النسبة للعرب، كان المفهوم القبلي يعتبر النسب أساس الانتماء، وساد المفهوم القبلي ابتداء وأكد على النسب، ولكن ذلك لم يطمس المفهوم القرآني.

وتخلل هذه البيئة وبالتدريج مؤشرات لها دلالتها، منها: تعريب يتسع باستمرار في المدن لمجموعات من الموالي، باتخاذها العربية «وخاصة بعد تعريب الدواوين» ومشاركتها في الثقافة، واتجاه جماعات متزايدة من العرب «بعد تحديد التسجيل في الديوان» إلى المهن مثل التجارة ولحدّ ما الزراعة، وتكون طبقة من الملاكين الكبار وأثر ذلك على القرى، وتحول المراكز العربية بالتدريج إلى حياة حضرية وإلى مراكز للدراسات العربية الإسلامية وضعت إطار الثقافة العربية، هذا إلى انتشار الإسلام، وازدياد عدد الموالي من جهة وتغلغله في الحياة العربية من جهة أخرى.

هذه التحولات تطلبت تغييرات في البيئة العامة، فجاءت الثورة العباسية لتؤكد مشاركة الموالي في السلطة والجيش على أساس إسلامي، مع رفض العصبية القبلية، وتقليص العرب في الديوان ليتجهوا إلى التجارة والأهم من ذلك إلى الانتشار في الريف وتعريبه بالتدريج، وجاء إسقاط العرب من الديوان ليركز اتجاه العرب إلى الزراعة والتجارة والمهن، وتلا ذلك نمو المدن وربط الريف بصورة أوثق بالمدينة، السوق العظمى له، ورافق ذلك، التحول الاقتصادي المتمثل في تركيز طبقة الملاكين الكبار، وظهور طبقة التجار لتعلب دوراً رئيسياً في الحياة الاقتصادية، يقابل ذلك توسع العامة في المدن وظهورها قوة جديدة في حياتها، والانقسام الاجتماعي بضوء الأوضاع المادية.

ورافق ذلك مؤشرات أخرى منها توسع التعريب في المدن، وتعريب الريف بالاختلاط والمصالح المشتركة، واتساع الثقافة العربية وتعميقها لتمثل الكثير من

تراث الحضارات السابقة، والصراع الثقافي والديني في المجتمع مع ارتباط الإسلام بالعروبة والالتفات إلى التراث الثقافي العربي، هذا إضافة إلى عودة التباعد بين البدو والحضر (في القرن الثالث) وعودة الصراع التاريخي بينهما، وكل هذه أدّت إلى تكوين مفهوم أوضح للعروبة، فلم تعد تستند إلى النسب، بل صارت قاعدتها اللغة والثقافة وما يتصل بها من قيم وهو مفهوم استقر عبر العصور.

هكذا تحدد مفهوم العروبة على أساس ثقافي لا عنصري، واكتسب دينامية تتحدى التجزئة، سياسية أو جغرافية، ومع أن إطار الثقافة العربية وضع في صدر الإسلام، إلا أن فترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية تجاوزت فترة الوحدة السياسية لبلاد الخلافة، وهذا يعني أن تكوين الأمة العربية تاريخياً في الإطار اللغوي، وهذا يعني أن تكوين الأمة العربية تاريخياً في الإطار اللغوي الثقافي لم يقترن إلا جزئياً بفترة وحدتها السياسية.

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب الشامل، أو اتساع إطار العروبة، ولم يأخذ مداه الطبيعي إلا بعد تعريب الريف، ولم يكن ذلك لانتشار العرب وحسب، فالإسلام واللغة العربية كانت مهمة، والتراث الحضاري (وبخاصة اللغوي) له أثره.

ولكن التعريب لم يتم في بلاد انتشر فيها الإسلام ووجدت فيها جماعات من العرب وكانت من أراضي الخلافة، مثل إيران والبنغال والأندلس، وهنا يلاحظ أن العرب فتحوا هذه البلاد تحت لواء الإسلام، وكانت المواجهة العسكرية بينهم وبين سكانها مباشرة (بينما كانت المواجهة مع الساسانيين والبيزنطيين بالنسبة للعراق والشام ومصر ولحد كبير شمال إفريقية)، وقضوا على الدول القائمة فيها فبقيت ذكريات المواجهة قائمة لدى أهلها، وعزز ذلك في نفوس أهلها وجود ثقافات متأصلة ولغات بعيدة عن العربية، ونشأ عن ذلك، وبمرور الزمن وعي خاص ومحاولة لتأكيد التراث عن طريق اللغة القومية أو غيرها.

ويلاحظ بعد هذا أن العرب اقتصرت على التجمع في مراكز مدنية متباعدة، وهم إما مقاتلة أو ملاكو أراض أو تجار فبقوا مجموعات متباعدة وسط بحر السكان الأصليين ولن نغفل نقطة أخرى، لاحظها ابن خلدون، وهي ارتباط انتشار العربية بالإسلام وبالسلطان العربي، وأن تراجع هذا السلطان قلص مجال العربية وحدّ من التعريب، وإذا كانت الفارسية استعملت في الشعر والنثر منذ أواخر القرن الثالث الهجري، فإن ظهور العناصر التركية بعد قيام السلاجقة (القرن الخامس) أدى إلى ظهور لغة أخرى في دار الإسلام هي التركية (لغة الدولة العثمانية بعدئذٍ).

وإذا كان للبدو في بعض الفترات والأماكن دور في تعريب الريف «كما في شمال إفريقية» فإن عرب المدن قاموا بدور حيوي في التعريب اللغوي والثقافي.

وكان نصيب الكّتاب والمفكرين والمؤرخين أن يعرضوا هذا المفهوم الثقافي للعروبة، مع الاعتراف بأثر البيئة في شيء من التنوع في نطاق الوحدة، وهذه ناحية جديرة بالتأمل والفهم حين ننظر إلى المستقبل.

ويحسن أن نتوقف هنا لنتأمل تطور الوعي العربي، إذ تبين من الدراسة أن الوعي العربي بدت بوادره في أواخر العصر الجاهلي «وإن كان مرتبكاً» وتمثل في بعض النواحي كاللغة والأدب والأسواق والقلق الديني، ثم بدا متوثباً خلال الحركة الإسلامية، وبانت خطوطه بالتدريج إذ توحد العرب سياسياً، وكونوا دولة عربية في سلطانها ورجالها، وحملوا رسالة الإسلام بالفتوح، وتوازت الرسالة مع العروبة فترة طويلة، وارتفع شأن العربية، وبدت لدى العرب وجهة عربية في حركة التعريب، ثم في تكوين ثقافة عربية إسلامية شاملة.

وكان الدور الرئيسي لأشراف القبائل وعرب المدن، كانت القيادة لعرب المدن (والأشراف) وكان جل المقاتلة من رجال القبائل، وصار هؤلاء عامة سكان الأمصار، ولم تكن بينهم طبقات ابتداء، كما أن الإسلام أكد المساواة، فكانت الحركة العربية الإسلامية الأولى حركة شعبية شاملة، ولكن الغرور القبلي والعصبية العربية صارت عوامل قلق في المجتمع بعد انتشار الإسلام وتغلغل العقيدة، وحصول تطورات اجتماعية واقتصادية واسعة، وخاصة بعد أن اتجه الأشراف وعرب المدن تدريجياً إلى ملكية الأرض، مما أدى «مع عوامل أخرى» إلى ظهور الملكيات الكبيرة وقيام فجوة بين الأشراف وعامة القبائل وبالتالي ظهور ارستقراطية عربية تستند إلى النسب والملكية وهي بنفس الوقت عماد السلطة وممثلة الوعي أمام العامة والشعوب الأخرى.

وحاول العباسيون تأكيد المبادئ الإسلامية، وإشراك الشعوب الأخرى في الإدارة ولكنهم واجهوا قيام سلسلة من الثورات الإيرانية والاحتكاك بين العرب والفرس في المركز، وظهور الحركة الشعوبية، وانتهى عصرهم الأول بتسلط الجند التركي، وإضعاف الخلافة، ثم التجزئة السياسية.

ولكن الوعي العربي اتضح ورسخ أكثر من قبل، فإذا خالطت هذا الوعي مفاهيم النسب والغرور القبلي في صدر الإسلام، فإن هذه المفاهيم تلاشت بعد ذلك ليتخذ الوعي العربي مفهوماً لغوياً وثقافياً، ويلاحظ أن توسع النشاط الاقتصادي، التجاري والزراعي خاصة، أدى إلى ظهور فئة من الأغنياء من الملاكين والتجار، وبدا التباين الاجتماعي قوياً بين الأغنياء أصحاب السلطة وبين العامة (بصرف النظر عن أصولهم البشرية)، وبرز دور المال في العلاقات الاجتماعية، وفي هذه الفترة استقرت فكرة العروبة على أساس الثقافة.

هذا التطور أكسب الوعي العربي شمولاً لم يكن له من قبل، وخاصة بعد أن تقلص السلطان العربي منذ سيطرة الجند التركي ثم بعد أن ضرب هذا السلطان بالغزو البويهي/334هـ- 946م/ثمّ السلجوقي/447هـ- 1055م/إذ أدّى ذلك إلى إبعاد العرب عن السلطة مما أدّى إلى توسيع القاعدة الشعبية، وكان لذلك أثره إذ تمثل الوعي في حركات شعبية، ضد الأجانب المحكمين وضد الأوضاع العامة.

لقد برز دور العرب في المدن الكبرى، خاصة بغداد، واتسعت أعدادها منذ أواخر القرن الثاني/الثالث، ولم تكن العامة منظمة على العموم، إلا أنه ظهرت فيها منظمات شبه عسكرية«العيارون والشطار والفتيان»، ويبدو مما توفر من معلومات قليلة عنهم في هذه الفترة أنهم وقفوا بجنب الخلفاء حين تعرضوا لهجوم خارجي، ومن ذلك تطوع العامة والعيارون ببغداد بجموع كبيرة للدفاع عنها ونصرة الخليفة الأمين ضد قوات طاهر بن الحسين الخراسانية التي تحاصر بغداد[1]، ولما قتل الأمين وعمت الفوضى في بغداد سنة/201هـ/قامت جماعات من العامة بالسيطرة على الوضع وحفظ النظام والأمن في المدينة[2]، وتكرر دفاع تنظيمات العامة عن بغداد سنة/251هـ- 865م/حين وقف العيارون والشطار جنب المستعين ضد القوات التركية المحاصرة لها[3]، ولما حاول المهتدي أن يجد من سلطان

---

[1] - يقول الطبري، في حديثه عن حصار بغداد/197هـ- 812م/: "وذلت الأجناد وتواكلت عن القتال، إلا باعة الطرق والعراة وأهل السجون والأوباش والرعاع والطرارين وأهل السوق"، انظر: الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص872.

[2] - المرجع السابق، ج3، ص1009- 1010.

[3] - انظر: المرجع السابق، ج3، ص1586 وما يليها، والمسعودي، مروج الذهب، تحقيق دي مينار ودي كورتل، ج9، باريس، 1873، ج7، ص364- 365.

الجند التركي في سامراء واصطدم بهم سنة/256هـ/870م/هبت العامة لنصرة الخليفة، كان دور العامة محدوداً وعفوياً في القرن الثالث وأوائل الرابع، ولا يخفى أن سلطة الخليفة لا تزال قائمة لحدّ ما، ولما فقد الخلفاء عملياً سلطانهم للبويهيين ثم السلاجقة، توسعت تنظيمات العامة وقواعدها .

ازداد نشاط العامة في الفترة بين القرنين الرابع والسادس للهجرة، كما يبدو من حركات العيارين والشطار، وبينهم أهل الصنايع والحرف والباعة، وانضم إليهم جماعة من ارستقراطية الأمس بعد أن فقدوا مكانتهم وتدهورت أحوالهم المعاشية، وكانت للعيارين والشطار مبادئ أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، كما كانوا يعتزون بالشجاعة والسخاء، وكانت حركات العيارين والشطار تتجه للوقوف في وجه ممثلي السلطة ولمهاجمة الأسواق والتجار والشخصيات الكبيرة[1]، ومن المنتظر أن يصحب أعمالهم بعض الفوضى لضعف التنظيم، ولكن دورهم في الحياة العامة كان كبيراً، ثم تأثروا بالصوفية من حيث التنظيم، والمبادئ، وصارت هذه المنظمات تؤكد على القيم الدينية والخلقية من جهة وعلى الفروسية من جهة أخرى وغلب عليها اسم الفتوة[2].

تمثل الوعي في منظمات العيارين والفتيان التي توسعت كثيراً، وازداد نشاطهم بصورة ملحوظة[3]، واستهدفت هذه المنظمات مواجهة الظلم الذي نشأ عن تدهور

---

[1] – انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج10، حيد آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، 1357- 1358هـ، ج7، ص174 و220.

[2] – انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: تلبيس إبليس، عني بنشره محمد منير الدمشقي، ط2، القاهرة: مطبعة النهضة، 1928، ص392.

[3] – ترد إشارات في ابن الأثير وابن الجوزي (المنتظم) إلى حركاتهم في السنوات/334، 361، 381، 421، 490، 493، 397، 512، 514، 515، 530، 538، 552و 565/.

الجهاز الحكومي، وتفير الأمن، ومقاومة التسلط الأجنبي، وذهبت أحياناً للتطوع للقتال ضد البيزنطيين[1]، وكان طبيعياً أن تقف السلطة الحاكمة، بويهية وسلجوقية، موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية وأن تحاول تشويه دورها، ومع ذلك كان الطامحون يحاولون الاستعانة بهم ضد السلطة القائمة كما حصل سنة/334هـ وسنة 363هـ/[2].

عمت الفتوة القسم الشرقي من البلاد الإسلامية، وظهرت حركة موازية لها في الشام وبلاد الجزيرة الفراتية منذ أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، هي حركة الأحداث واستمرت إلى القرن السادس، وقد نشطت في دمشق وحلب، وظهرت في مدن أخرى، وكوّن الأحداث قوة شعبية واتخذوا موقفاً عدائياً أو سلبياً من الأجانب والسلطة ونجحوا أحياناً في فرض سيطرتهم وتولية رؤساء للمدن منهم، مثل آل الصوفي في دمشق وآل بديع في حلب، كان للأحداث تنظيم

---

[1] – استنفر العامة سنة 361 لمحاربة البيزنطيين، فخرجوا بأعداد كبيرة مما أرعب السلطة البويهية وأدّى إلى التصادم معها، انظر أحمد بن محمد **ابن الأثير**: الكامل في التاريخ، ج13، بيروت، دار صادر، 1979، ج8، ص204، وأحمد بن محمد **ابن مسكويه**: تجار بالأمم، تحقيق هـ.ف أمدروس، ج5، في 4، القاهرة، 1914، 1916، ج2، ص309.

[2] – في سنة 334هـ، استعان ابن شيرازد بالعامة والعيارين لمحاربة معز الدين البويهي، انظر: ابن الأثير، المرجع السابق، ج8، ص149، وفي سنة 393هـ، استعان "سكتكين" بالعامة حين ثار على "بختيار بن معز الدولة البويهي"، انظر ابن مسكويه: المرجع السابق، ج2، ص324، ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج56، ص86، ود. عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد: شركة الرابطة المطبعة والنشر، 1945، ص282 وما يليها.

شبه عسكري كما كان للعيارين[1]، ولكنا لم نجد لهم الإطار الفكري الذي نراه للعيارين الفتيان.

لم يقتصر الوعي على منظمات الفتوة «التي كانت شبه عسكرية»، بل تمثل في تنظيمات مهنية لأصحاب الصناعات والحرف، وهي الأصناف، وكان غرض هذه المنظمات تحقيق التضامن بين أصحاب المهنة[2]، وحماية الصناع أحياناً من تجاوز رجال السلطة[3]، وحفظ سوية الإنتاج، وضمان الأسواق له، ويلاحظ أن المهن كانت مفتوحة للمسلمين وغيرهم، وللحرفيين في رابطة المهن (إضافة للغة) أساس مشترك.

ومع أن تنظيمات مهنية، إلا أنها كانت تشارك في حركات العامة خاصة عند اضطراب الأمن أو وقوع هجوم خارجي، هذا إلى أنها كانت تشارك في بعض المناسبات العامة بصفتها المهنية[4]، وكان للأصناف تنظيمها الداخلي ودرجاتها

---

[1] - Claucle Cahen: Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-Age, tirage apartd, Arabice rarue d, études. Vols et 6, 1958- 1959 (Leiden, Brill,1959).

[2] - ابن الأثير: المرجع السابق، ج8، ص158، وابن الجوزي: المرجع السابق، ج8، ص55- 65 و62- 63.

[3] - انظر ابن الأثير: المرجع السابق، ج8، ص47، وج9، ص33، وابن مسكويه: تجارب الأمم، ج3، ص361- 362.

[4] - مثلاً مشاركتهم سنة 480 في الاحتفال بمولود للمقتدى، انظر ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج9، ص38، وفي سنة 488، حين تقرر بناء سور الحريم، المرجع السابق، ج9، ص85.

ومراسيمها وكانت السلطة تشرف على الأصناف بواسطة المحتسب، إذ ينتظر منه أن يتأكد من سلامة الأوزان والمقاييس والمكاييل، وأن يمنع الغش في الصنعة، والتضغيف والبخس في الكيل والوزن، وأن يضمن مراعاة أهل الصنايع للآداب العامة[1].

وبعد هذا فإن النظرة إلى أهل الصنايع والحرف لا تخلو من شك وحذر، ومن اتهام أحياناً، لمشاركتهم في النشاط العام في المدينة عند اضطراب الأمن أو عند تعرضها للغزو، أو لاتصال بعضهم بالدعوة الفاطمية مما يفضي إلى فرض العقوبات[2].

وبصورة عامة كان موقف البويهيين والسلاجقة موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية وساعد على ذلك أن توسع حركة العيارين والفتيان أدّى إلى تعدد فئاتها وأحزابها وإلى الخلافات بينها على أسس مذهبية وغيرها[3].

ولما انتعشت الخلافة العباسية في أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي ورفعت كابوس السلاجقة، أدركت أهمية المنظمات الشعبية ومجالاتها في

[1] – انظر ابن الجوزي: المرجع السابق، ج8، ص323، وأبو اسحق إبراهيم بن هلال **الصابي**: رسائل الصابي والشريف الرضي، نشر شكيب أرسلان، ج1، ص141- 142.

[2] – عن نشاط ابن الرسولي الخباز وعبد القادر الهاشمي البزاز/473هـ/، وصلتها بالفاطميين، انظر ابن الجوزي، المرجع السابق، ج8، ص326، وأبو عبد الله محمد بن أبي المكارم **ابن المعمار**: كتاب الفتوة، تحقيق مصطفى جواد وآخرون، بغداد، مكتبة المثنى، 1958، ص38 وما يليها.

[3] – انظر، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص220.

الحياة العامة، وأفضى ذلك إلى الاتفاق بين الخلافة وبين منظمات الفتوة، ابتداء بالناصر لدين الله.

يبدو أن "الناصر لدين الله" دخل الفتوة سنة/578هـ- 1192م/، وانتهى إلى رئاستها سنة/604هـ/، ولاحظ "الناصر" ما بين فئات الفتوة من خلاف، واستمرارها في التجاوز على موظفي الدولة، فقرر سنة/604هـ- 1207م/توحيد منظمات الفتوة، وتعزيز تماسكها ورفع سيرتها الأدبية والخلقية، وأصدر منشوراً بذلك[1]، ترأس الناصر لدين الله حركة الفتوة، وسعى لنشر تنظيماتها في البلاد الإسلامية، فأرسل ممثليه سنة/607هـ- 1210م/إلى الأمراء المسلمين، ومنهم الأيوبيون في الشام ومصر، وسلاجقة الروم، ليشربوا كأس الفتوة على يده، فاستجابوا له، وصار مرجع تنظيمات الفتوة، لقد أدرك الناصر لدين الله أهمية تنظيمات الفتوة في إحداث نهضة جديدة إذ حاول أن يجعل منها تنظيمات فروسية تشيع فيها القيم الخلقية السامية، وحاول أن يكون جبهة تقف في وجه التسلط التركي والتهديد الخارجي الصليبي والمغولي[2].

---

[1] - انظر نص المنشور في: أبو طالب علي بن انجب ابن الساعي: الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق مصطفى جواد (بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، 1934)، ج9، ص223- 225.

[2] - Abdul; Mun'im Rashad Moh,d: "The Abbasid caliphates",(ph.d–dissertation, university Of London, 1963). P113- 134.

د. عبد العزيز الدوري: نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، مجلة كلية الآداب (بغداد) العدد 1، حزيران/يونيو 1959، ص24 وما يليها.

هكذا أصبحت تنظيمات الفتوة والسلطة في خط واحد، واستمر هذا الاتجاه في رعاية الفتوة بعد الناصر لدين الله وخاصة زمن المستنصر، الذي كان يفتي الملوك والعيان بطريق الوكالة وكان "نور الدين زنكي" أحد من شرف بلباس الفتوة/سنة 634هـ/[1]، في زمنه، وينتظر أن يكون للفتوة دور في الجهاد ضد الصليبيين وجاء الغزو المغولي فقضى على الخلافة العباسية، وقطع خط الوحدة الشعبية الرسمية، بل وكافح حركة الفتوة، لتعود إلى صفتها الشعبية وإلى عدائها للسلطة.

ويبدو أن الفتوة استمرت زمن المماليك في مصر والشام ابتداء بالملك الظاهر بيبرس الذي دخل الفتوة في الخط الناصري/سنة 659هـ/وانتشرت الفتوة في بلاد الروم أيام الخليفة الناصر، وقد أشار ابن بطوطة إلى تنظيمات الأخية والفتيان وذكر بعض مفاهيمهم، وجلّهم في الأصل من أصحاب الصنائع، ويبدو من كتب الفتوة المتأخرة أن جميع أصحاب الصنائع والحرف تأثرت تنظيماتهم بمفاهيم الفتوة[2]، عن الموجة المغولية لم تقضِ على تنظيمات الفتوة، إذ استمر نشاطها وخاصة على الحدود، إذ يبدو أن تنظيمات أهل الصنائع والفتوة (في الأناضول) تحولت إلى تنظيمات عسكرية لها دستور أخلاقي نذرت نفسها للجهاد ضد الغزاة، وجعلت من حرب الطغاة وإشاعة الأمن والنظام شعاراً لها.

وقد يكشف البحث عن دور كبير لتنظيمات الفتوة وقيمها في الجهاد ضد الصليبيين، كما كشف عن دور التنظيمات الحرفية المتأثرة بالتصوف في نشأة

---

[1] – كمال الدين عبد الرزاق **ابن الغوطي**: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق مصطفى جواد، بغداد: المكتبة العربية، 1945، ص88- 89.

[2] – انظر ابن المعمار: كتاب الفتوة وخاصة المقدمة، ص5- 99.

الإمارة العثمانية وتوسعها أمام البيزنطيين[1]، ويلاحظ أن فترات التحكم الأجنبي وركود الثقافة أربكت مفاهيم الوعي، وحدت من توثبه، ولكن مقوماته ظلت في الإرث الثقافي لتظهر من جديد في حركة النهضة في العصر الحديث، لقد بقيت العربية قاعدة للعروبة، وبقي الإرث الثقافي قاعدة مشتركة، وهو يحوي فكرة الأمة العربية بمفهومها الثقافي ويربط العروبة بالإسلام، ومن هذه الجذور وفي نطاق تحديات داخلية وأفكار خارجية ظهر الوعي الحديث ليتجه من العروبة بمفهوم ثقافي اجتماعي إلى العروبة بمفهوم سياسي قومي.

---

[1] - انظر محمد فؤاد كوبريلي: قيام الدولة العثمانية، ترجمة أحمد السعيد سليمان، تقديم أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر 1967، ص150 وما يليها حيث يوضح كوبريلي الصلة بين العيارين والفتيان والأخية ويبين أن تنظيماتها وتنظيمات الرنود والغزاة وأرباب الصنائع تأثرت بآراء الفتوة وبقيم الصوفية، وأنها كانت تتولى السلطة وحفظ النظام في فترات التخلخل في المدن وعلى الحدود، وهي تعبر عن الإرادة الشعبية المحلية، وكانت تنظيمات الفتوة منتشرة في العراق والشام وشمال إفريقيا إضافة إلى المشرق والأناضول وكان لها دور يذكر في قيام الدولة العثمانية.

نحو مشروع ثقافي إنهاضي

و مسألة ثقافة الموت وثقافة الحياة

قال أحدهم: ((لو أردت قرض الشعر لما تمكنت لأنني لم أعد أرى من ألوان الحياة إلا لوناً واحداً...ومن رأى السلاسل تمزق أجساد العبيد لم يفكر إلا في الحرية الحمراء)).

وقال "ماوتسي تونغ": ((أن يكون أحمر خير من أن يكون خبيراً المستضعفون هم عماد أمتي، والهاجس الكبير، والزخم الوّهاج، والسؤال المقلق الملح الكثيف حضوره أمتي نفسها مستضعفة وبروليتارية، ومحاولات التهميش والإقصاء والطمس لاتني تبرز مشروعاً بعد مشروع لتسحق عظامها)).

ثقافة الحرية الحمراء هي الخطوة الأولى من أجل تكسير السلاسل وزخرفة الصخرات العاتية على صدر المستضعفين في دارنا المحبوبة من أجل بلسمة العاهات والجراح التي زلزلت المواطن، حيث اهتزت بوصلة حياته، واختل توازنه، وانخلع عن محوريته وتاريخه وتراثه، وثقافة الحرية الحمراء ضرورية في جدلية أمتنا حيال محاولات التسفيه والاختراق والغزو من قبل الشعوبية المعاصرة والإمبريالية والصهيونية ومن قبل أجهزة السلطة العربية التي أريد لها أن تخون الأمانة.

لكن هل يمكن تبسيط الثقافة بالإيديولوجيا واختزالها من جانب واحد من جوانبها ألا وهو ثقافة الحرية الحمراء؟.

الثقافة في نظرنا كل ما يحيط بمبادرات الإنسان وأبعاده وخياراته وشوقه للحياة، وتصميمه على اكتناه سرار الطبيعة ومعانقته المطلق واندراجه في التاريخ وانخراطه في صميم الحياة.

على هذا الأساس تعددت الرؤى حول هذه الظاهرة، وحسبنا تحديد "مالك بن نبي" لها بأنها فلسفة الإنسان والمجتمع، أما عناصرها فهي:

الدستور الخلقي- الذوق الجمالي- المنطق العملي- الصناعة[1].

هذا ما ذهب إليه "بارسوز" بأنها مجموعة الرموز التي توجه العقل وتدفع العناصر الذاتية في الشخصية، وتسوس الأنظمة الاجتماعية، وتحكم الأفكار والمعتقدات والرموز التعبيرية والمعايير العلميّة وآليات الضبط الاجتماعي[2].

إذا انتقلنا إلى الدائرة التقيمية أمكننا القول إن الثقافة هي أساس كل بناء، والحامل الذي يقوم عليه صرح المجتمع، وإن الثقافة الحيّة أهم من النظم السّياسية والمناهج الاقتصادية والخطط الدستورية والقوالب القانونية، وإنه لا انبثاق ولا انطلاق إلا بالشخصية الحضارية للأمة.

بهذا الشرط الإنساني القائم على تصور متكامل للحياة ومنظومة متكاملة للقيم، نفهم وثبة أمتنا في صدر الإسلام، كما نفهم انطلاقة ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أحيت اليابان ثقافة الشنتو ورجعت الصين إلى الكونفوشية.

ويمكن التأكيد على أن أي مشروع اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي محمول على الشرط الإنساني، وأن ملحمة النهوض ومغامرة الانطلاق والعملقة والتجوهر، إنما

---

[1] -مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة، دار الفكر، سنة..ص،

[2] - عدنان أبو عمشة، ثقافتنا ....، المرجع السابق، ص27.

تزكو ويصلب عودها بهذا الناهض، وبالتالي فالأمم في الثقافات والجامعات قبل أن تكون بالثكنات والمدافع والتقنيات.

ما قيمة التنمية وما أدراك ما التنمية دون مشروع ثقافي، والديمقراطية ما الديمقراطية إذا لم تحمل على ثقافة ديمقراطية تكفل حرية التعبير، وإذا لم يتم الالتفاف حولها كقيمة إنسانية تسمو بالحياة وتمجدها وتفعل مسيرة التقدّم.

إن امتلاك العقول والقلوب أشد مراساً وتمرّساً ومنعة في وجه العدو من الدبابات والمدافع، بل لقد سيطرت فرنسا على الشيء الكثير من الجزائر الشقيق، ولكنها ارتدت على أعقابها أمام مملكة الروح وعملقتها، وهذا ما وجدناه في شموخ شعبنا في مصر والأردن في مواجهة التطبيع وأخطبوطه.

تاريخنا العربي حافل بتخاذل السياسة وأعطابها وعاهاتها، بالمقارنة مع الرواسي الشامخات للروح الشعبية أمام عاديات التفتيت والطمس والتهميش والإقصاء.

أية ثقافة هي التي نعتبرها رافعة لحياتنا؟؟.

الثقافة كأية ظاهرة إنسانية تخضع لما تخضع له سنن الحياة من التمدد والتقلّص، الموت والحياة، على هذا الأساس فالثقافة التي تشق عن روح أمتنا وتستشرق آفاق تطورها هي ثقافة الإبداع والعمل والإنجاز والعقلانية وترشيد الحياة وترسيخ الروح العلمية، وتجذير الشعور بالمواجهة ومقاومة التطبيع والاختراق والعدوان والغزو.

على هذا الأساس نقول لا لثقافة اليأس والتشاؤم والانتظار، ثقافة المنفعة والذيلية والسمسرة للإمبريالية، ثقافة الخواء والزمن الضائع والاستلاب والاغتراب، ثقافة الوعي المزيّف غير المطابق، المتعثر والمنخلع.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى تلمس جدلية ثقافة/سلطة، بل إلى إشكالية هذه المزدوجة.

وحقيقة الأمر أن الصراع سرمدي بين هاتين المقولتين، وهو ما تفترضه طبائع الأشياء، إذ الثقافة حرية والسلطة قوة، الثقافة إنتاج المعنى وإسباغه على الحياة، والسلطة هي الهيمنة على المعنى والقيمة، وهذا ما عبرت عنه أسطورة جالينوس في صورة رأس ذي وجهين، الأول يفيض بالنور، والآخر تعلوه قسمات القترة والكدرة.

لقد استطاعت مغامرة الروح الإنسانية الخالدة أن تروض السلطة فإذا هي لعبة الشطرنج التي تقوم على مبادئ العقل والمعنى لا على شحنات الغرائز، ومع ذلك فنحن في دارنا العربية لمّا نزق إلى مرحلة تأسيس السلطة، حيث تذوب في المشروع المجتمعي التاريخي، وحيث هي جهاز في خدمة فكرة ليس إلا، وحيث تصغي إلى قول الثقافة وتشترك معها في صنع القرار، وبالعكس، فالحاصل لدينا أن المشروع يذوب في إرادة السلطة، ويتوقف على نزواتها العارضة لا سيما في حقل اغتيال الثقافة وتدجينها وإخضاعها لدواعي السلطة، وفي حقل حشر المثقفين في أقفاص من ذهب وفي خطائر الصمت وفي أجهزة الإعلام والدواوين من أجل ثقافة التسويغ والتسبيح بحمد السلطان.

بيان ذلك أن الثقافة هي المقدمة الأولى للحرية، وبالمقابل فالحرية هي المقدمة الطبيعة لروح الأمة بطريق الذات الفردية والجماعية الخلاقة، إنها الكريات الحمراء، والحرية هي الكريات البيضاء، ولا معافاة للأمة بدون دمها ونسغها.

الثقافة العربية الحقة المعبرة عن شخصيتنا الحضارية هي التي تضعنا أمام وقفة دقيقة حيال جدلية العروبة والإسلام، على قاعدة الإسلام في العروبة، والعروبة في الإسلام، العروبة انتماء وإطار، والإسلام هو الروح والصورة التي تزين وتتزيّن

بالإطـار، العروبـة هـي الغمـد والإسـلام هـو الحسـام، وكـم هـي معاقـد العـزة في تاريخنا، عندما كان الحسام الإسلامي يمتشق عن الغمد العربي من أجل العطاء والكرامة الإنسانية.

وعلى هذا فإن أية محاولة لضرب العروبة بالإسلام أو الإسلام بالعروبة، إنما هـي ثقافة الخواء والاستلاب والاغتراب عن مبادئ الحياة التي صاغتها العروبة والإسلام على أرضنا، حيث يتماهى الإسلام في العروبة والعروبة في الإسلام، وحيث تعاونا على صياغة ذوقنا الجمالي وأريجنا الروحي وزفيرنا المقموع..

ومنطقنا العام وقصصنا الشعبية وحماسنا الوطني وموسوعتنا العلمية ونظرتنا إلى الوجود وتصورنا للحياة.

والتأصيل الثقافي الحي هو الذي يربط بين وحدات الزمن الثلاث، حيث الماضي حافزاً لا عبئاً، الماضي – نقطة انطلاق، أما المستقبل فهو المرتجى والهدف المنشور، ويترتب على ذلك نتيجة هامة، هي أن الثقافة عملية إبداع لا تقل، ولا يمكن لثقافة أن تثري الحياة على أساس النقل الميكانيكي الصرف.

وهذه هي جدلية الأصالة والمعاصرة، وهي جدلية تتنفس هواءها اليومي، وعيشها في دقائق حياتنا، على هذا فهناك عملية فصل ووصل ضرورية لقراءة التراث، فصل نقرأ فيه التراث حقيقة موضوعية وصل حيث تتم القراءة المعاصرة من أجل توظيفه ناهضاً ورافعة لحركة الحياة على أرضنا، دون أن نعني قراءة التراث لذاتها من أجل التراث، ومع التنويه بأن هذا التراث لا يخلو من السلبيات الداكنة والظلامية المنحدرة إلينا من العصر الوسيط، والنظر النقدي والمنهجي هو الذي يقوم بعملية الغربلة والتمحيص وفرز القمح من الذؤان.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى العلاقة الجدلية، بين الثقافة والتنمية، إذ الاستلاب الاقتصادي، يقودنا إلى الاستلاب الثقافي، وبالمقابل فالتنمية الحية، لا تنطلق إلا من ثقافة حيّة، كذلك فالثقافة لا تزكو وتسمو إلا بتنمية اقتصادية تحقق إشباع الحاجات العامة لكل مواطن، إضافة إلى تحقيق التراكم المعرفي الذي لا يتحقق في عصر الكومبيوتر، وهندسة العلوم، إلا بمأسسة المجتمع العربي على قاعدة قومية المعرفة، وقومية المؤسسات، وقومية السوق، وقومية المناهج التربوية والقيم التعليمية.

إننا نعيش ولا شك حالة نهضة واستثمار حضاري في الوقت الذي نطرح فيه سؤال الوجود والهوية والحداثة لا التحديث قبل أن نطرح التنمية بالمفهوم الاقتصادي الضيق، حسب رأي فلاسفة التعريب وسماسرته، وهذه النهضة لا تتم إلا بالخيار الحضاري، والشرط الإنساني بمضمونه الشامل بما في ذلك الإصلاح الديني تماماً كما حدث في أوروبا، حيث أرهص عصر التنوير والنهضة للثورة الصناعية، حيث كان إصلاح العقيدة على يد اللوثرية، هو المدخل الطبيعي ورافعة الانطلاق وديناميّة الاندماج للثورة الصناعية، حيث مقولة عالم الاجتماع "فيبر" الذائع صيتها.

وبالطبع فليس المقصود من إصلاح العقيدة مسّ المقدس الإسلامي بقدر ما نقصد النعي على بعض الشوائب والحشويات وروح الجمود والتكلّس والجبرية والغيبيات والشعوذات التي علقت على تراثنا الديني والدين منهما براء.

واستطراداً فالاقتصاد هو عنوان الحضارة الشيئية، في حين أن الثقافة هي عنوان حضارة الضمير والشعوب التي لا تملك ثقافة حيّة تعتورها عقد الأمراض النفسيّة، فينخفض توترها الروحي، وتركن إلى الخنوع والتمزق والتواكل واليأس، وتضعف لديها روح المبادرة والعمل والإقدام على الحياة والشوق إلى بهجتها، هذا

فضلاً عن أن أي تأسيس اقتصادي لا يقوم على تأصيل الهوية، لا يعني إلا الاغتراب والخواء والاستلاب.

يقودنا الحديث عن الثقافة إلى سمة أساسية في ثقافة أمتنا ألا وهي بُعدها الإنساني وقدرتها على الاستيعاب والمناقشة والحوار، ومن البداهة أن امتنا هي وريثة ثقافات الحضارات القديمة لا سيما التي ترعرعت على تراب أمتنا، حيث صهرت هذه الثقافات، وصبت عليها عصارتها الهاضمة، لتنتج لنا الحضارة العربية الإسلامية، تلك الحضارة التي تمتلك مخزوناً تراثياً إنسانياً ضخماً، وتعتبر من أهم الحضارات في العالم، وهي مرشحه لأن تلعب أعظم دور في هذه المسكونة، وما صراع الحضارات الذي يطرحه الغرب حالياً، إلا صلوله دون أن تلعب هذه الحضارة دورها المنشود.

على هذه القاعدة الرصينة نفهم التعامل مع النظام العالمي الجديد، على قاعدة (دع الزهور تتفتح ولنتبار)، ليس على قاعدة المركزية الأطلنطية، مع التنويه بأن هذا النظام الجديد ليس إلا صورة جديدة للرأسمالية، في مرحلة ما بعد الحداثة، هذا النظام يفتقر إلى أدب الحوار ومقوماته، وبذلك فالقضية بيننا وبينه ليست قضية ثقافية بقدر ما هي سياسية، مع العلم بأن الخيارات الحضارية تثري الحياة الدولية، وتزيدها غناءً خلافاً لموقف النظام العالمي الذي يقتصر على المفهوم الاقتصادي الاستغلالي، وما يتصل به من أنساق قيمية، وأنماط سلوكية وحياتية رخيصة ومبتذلة وركيكة في الفن والحب وروابط الأسرة والمجتمع والدين، إنها ثقافة الكوكاكولا والجينز، التي لا ترقى إلى صعيد الشخصية القومية التي أبدعت تاريخياً روائع الحياة والارتقاء بها وتعزيزها، وهذا ما أكده المفكر القومي الراحل "د. عصمت سيف الدولة"، بتدليله بأن الغرب تحول على صعيد المجتمع

إلى الفردية وعلى صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد الدين إلى العلمانية.

والمشروع الثقافي العربي، لا يمكن أن يكون محمولاً إلا على عبقرية اللغة العربية وفقاً لجدلية لغة/فكر، وليس على المشروع القائم على التفرنس والتمغرب، لما في ذلك من ارتباط وشيج بين اللغة والأمة، بين المشروع الاجتماعي والسياسي ومشروع اللغة/الفكر والثقافة العربية هي التي تحيط بكافة مبادرات وأبعاد الإنسان، العلم، الفلسفة، الدين، العلم ومملكته الأسباب، الفلسفة ومناطها الغايات، الدين ووجهته إعطاء روح وضمير المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

الثقافة العربية هي التي تحترم حق الروح وحق العقل في معانقة الطبيعة واكتشاف أسرارها بمنهج التجربة، والملاحظة والنقد ورصانة العقل وأنسنته، وهذا هو مغزى تسخير السماوات والأرض للإنسان باستخلافه لعمران الحياة.

والمشروع الثقافي العربي لا يتعارض مع الثقافات الفرعية التي تعيش في كنف وطننا إذا ما التزمت بمبدأ الأمة وحقوقها وقيمها ومصيرها على قاعدة إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تزيد القوة قوة ومضاء على قاعدة التنوع في التشابه، والتشابه في التنوع، والأمر نفسه بالنسبة للإيديولوجيا إذا كانت هذه الإيديولوجيا تعانق معنى من معاني الأمة، وتبقى الأمة وقيمها وضميرها ومستقبلها معنى المعاني والمشروعية العليا التي تسوس وتحكم وتوجه كل إيديولوجيا خلافاً للطائفية والقبلية والفئوية التي تتعارض قيمها وثقافتها مع تحقيق المواطنة -كرابطة- سياسية وحقوقية وحيدة بين الفرد والدولة.

والثقافة العربية لا تترسخ وتتواطن إلا على آلية المشروع القومي وإستراتيجيته العليا، وفقاً لجدلية ارتباط الوظيفة بالعضو، أي لا تترسخ إلا على أساس إستراتيجية ثقافية وقيمية وتربوية، تستهدف أهداف الأمة العربية وتنمي القيم الضرورية لتحقيق هذه الأهداف، مثل حبّ العمل والإنجاز واتخاذ القرار والتفاؤل والإقبال على الحياة، والحرص على الأموال العامة وعدم الهدر، ودفع الضرائب، وغير ذلك من القيم التي تعطي بهجة الحياة.

ويقودنا الحديث عن الثقافة العربية إلى التعريج على المثقفين قاصدين من ذلك المثقفين العضويّين المبدعين «لا القوّالين» أي صانعي الكلمة الحيّة ومهندسيها وحرّاس قيم الأمة والممتلكين لرأس المال الرمزي للأمة، وبالتالي فالثقافة ليست مسألة أكاديمية بقدر ما هي انتماء وفعل جماعي واندماج في روح الأمة والانخراط بين ظهراني جماهيرها والتعبير عن مطالبهم، وليس تعالياً على هذه الجماهير، كما تفعل النخب المغتربة التي تجيد الهرولة وتفييل الأقدام، مشيرين إلى أن الاختلاط بين المثقفين يجب أن لا يؤدي إلى الانشطار في الثقافة، وهكذا فعلى المثقفين العضويين أن يحسموا فكرياً قضايا الأمة على قاعدة الإيلاف والحشد والوعي الوطني مع التأكيد بأن حوار المثقفين مقدمة للحوار السياسي أجل، لقد تكلمنا حتى الآن عن الثقافة العامة وعلينا الآن أن نتكلم عن الثقافة الشعبية التي تمثل النسيج الحضاري لأمتنا وعمادها وقوامها ومادتها.

وإذا أمكن القول إن ثقافة المرايا والبلاط والقصر والثقافة المخملية مثلت نقطة الاختراق في تاريخنا، فإن الثقافة الشعبية هي الحصن الحصين لأمتنا والمخزون الرمزي الاحتياطي الذي يقف منيعاً ضد محاولات الاختراق والإقصاء والطمس.

لذلك فالمشروع الثقافي هو الذي يعانق حركة الجماهير ويجيش أفكارها، ويعبئ طاقاتها، ويستنفر حماستها، ويحرك كوامنها وعبقرية الثقافة الشعبية يجب أن

تكون موضع اهتمام وترسيخ، لأن القيم الشعبية يجب أن تكون موضع اهتمام وترسيخ، لأن القيم الشعبية هي الفلسفة الأخلاقية والوطنية للجماهير، لا سيما أن هذه الجماهير بقيت مسكونة في العروبة والإسلام، ورفضت التحديث على حساب التغريب، لذلك فإن تفجير برميل الثقافة الشعبية هو الأساس لكل انطلاقة سياسية واجتماعية واقتصادية.

كم هي المرات «في تاريخنا» التي سقط فيها العسكري والسياسي وبقي الشعبي بإرادته وقيمه؟.

نجد مصداق ذلك في هبّة الجماهير الشعبية في قطرنا المصري عقب نكبة حزيران عام سبعة وستين، وتصميمها على الثأر للكرامة بقيادة عبد الناصر، كما نجد مصداق ذلك في وقفة الشعب اللبناني الشقيق في قانا، وأخيراً نجد هذا المثل الحي في وقفة الباقورة من فعل الجندي الأردني الذي وعي بضميره صحيفة السوابق الإجرامية الصهيونية، فثار البركان في نفسه مدمراً كل شيء.

وعلى هذا فالتحصين السوسيولوجي الثقافي يتم من خلال العضّ بالنواجز على منطقنا الشعبي وما أنتجته روح الجماهير من أهازيج وأفراح وتقاليد وأساطير ورموز وحماس وشهامة وثقة بالنفس والاعتزاز بالكرامة، وغير ذلك من القيم وأساليب الحياة الشعبية.

الخلاصة أن الثقافة ماضٍ وحاضر ومستقبل وزحف يفجّر ثورة ثقافية عربية، تقوم على ثقافة الوحدة، ثقافة حرية التعبير، ثقافة الديمقراطية والمواطنة وتداول السلطة، ثقافة المحورية الأخلاقية، ثقافة الخيار الحضاري، ثقافة وترشيد المجتمع وعقلنته ومأسسته، ثقافة المجتمع المدني بحراكه واندماجه وتوحده، ثقافة حقوق الإنسان وأنسنته، ثقافة الشرارة الإلهية والقيم الروحية، ثقافة تحرير المرأة وتعلية كرامتها وذوقها باعتبارها صانعة الحياة.

تكلم أحد المفكرين عن ثقافة الموت وثقافة الحياة، وضرب مثلاً على الثقافة الأولى بتلك القيم التي كانت سائدة في إحدى القبائل المتوحّشة والتي كانت تقضي بانتحار الزوجة إذا توفي زوجها، أو التي كانت تحرم تحريماً قاطعاً، الاعتداء على أموال رئيس القبيلة، وحدث أن اعتدى أحدهم على تلك الأموال فاعترته الأمراض الكثيرة، والغريب في الأمر أن السلطة في بلدي على العكس من ثقافة القبيلة المتوحشة تسمح بالتغول على كل شيء، دون أن يعتورها أي إحساس أو وخزة ضمير.

ثقافة الحياة هي ثقافة ذلك الصحابي الذي لم ينتظر أن يأكل بعض التمرات، فرماها وقاتل حتى استشهد في "معركة أحد" المسألة أولاً وأخيراً في الثقافة، فالثقافة العربية الواحدة هي الطريق للوحدة، ورحم الله ساطع الحصري الذي قال: "اضمنوا لي الثقافة أضمن لكم الوحدة".

صحوة المعاصرة والأصالة

كيف يجب أن نحيا؟ وما هو سبيلنا إلى التقدم والفلاح؟ وامتلاك ناصية التاريخ والفوز في الحياة؟

أسئلة طرحت على الفكر الإنساني، وقد تعددت الإجابة عن ذلك:

- ✓ الإنسان هو المقدمة المنطقية للتاريخ.
- ✓ أهمية الوقائعية وشهادة الواقع.
- ✓ رجل الحرية هو الفيلسوف الحقيقي.

لقد طرح رواد النهضة العربية هذه الأسئلة، وكانت الإشكالية الحقيقية التي راودت أفكارهم وهي كيف نتقدم، وكيف يمكن اللحاق بالغرب؟ هل إن هذا اللحاق

يخرجنا من أزمتنا الحضارية؟ هل سبيلنا إلى ذلك إلغاء تراثنا من العهد؟ هل نبتدئ من الصغر؟ هل ننطلق من الماضي أم نخلل رواسيه؟ هل نقلد كليّاً الغرب؟

هذه الأسئلة، ومثلها معها فجرت ثنائيات متعددة، من ذلك ثنائية الأصالة والمعاصرة.

وحقيقة الأمر، فقد كان لاتصالنا بالغرب خضات ورضات وشحنات نفسية **متعددة الألوان:**

الزلزال- التغول -الحداثة- القلق- التساؤل الكبير- الهاجس والمعاناة- ولقد **تعددت الاستجابات:**

الانغماس الكلي في الغرب، واعتباره أساساً ومرجعية في كل شيء، والتسليم له بالمركزية والهيمنة دون أن يخلو من بهرج واستكانة والشعور بعقدة النقص.

اللحاق بالغرب بأوليات الماضي أو أسسه ومناهجه.

الانتفاخ بعقدة الذات انتفاخاً يقود إلى استعادة الماضي واستصحابه وتكراره والإيمان بعلويته في كل شيء (تيار الانكماش).

الاستجابة الخلاقة للغرب وقوفاً على قاعدة صلبة رصينة هي الثقة بالذات، واعتزاز بها، والإيمان بقدرتها على الخلق والإبداع، إيماناً جدلياً بمفاعل مع معطيات الغرب بعد أن يصب عليها عصراتها الهاضمة، ويصفيها من شوائبها بمنطقه وبوتقته الخاصة.

وفي الحقيقة إن التقليد ومحاكاة الآخر لا معنى لها سوى العطالة الحضارية أي التخلي عن قدرة الذات في وظيفتها الاجتماعية الحضارية، وفي النهاية، فذلك لا يتيح إلا مجتمعات مشوهة، وفي الوقت نفسه فإن توثيق الذات والتقليد الانفعالي لا يقل فوتاً أو موتاً من الانجرار والانكباب على عتبات الغرب، ولا شيء يتربص

بهذا الموقف سوى تغييب الواقع لهاثاً وراء أوضاع الماضي والافتقار إلى آلية فهمه وفهم أبعاده.

ولا ريب أن امتلاك شفافية الوعي التاريخي، واجتراح الأمور الجليلة، إنما يقتضي فقد دروب الماضي واستحضار العناصر الموضوعية القائمة في الذات، كما يقضي فقه الرواسي الشامخات من قيمنا العقلية والإيرانية والخلقية، كل ذلك كروافع وديناميات لفهم الحاضر انطلاقاً باتجاه المستقبل والقبض عليه وامتلاك ناصيته.

فالتاريخ هو الذاكرة، وإن فقدان الإنسان لذاكرته فقدانه لوعيه وذاته ووضوح إرادته واعتباره الحي النابض، وبذلك فمن المستحيل إقامة القطيعة بين التاريخ والمجتمع وهناك ترابط عضوي جدلي –في إطار الأمة– بين حركة أنجزت وأخرى تنجز الحاضر كجسر لحركة ستنجز المستقبل، كل ذلك محمول على آلية المراجعة وليس التراجع.

فالوعي التاريخي الخلاق المبدع ليس وعياً بالنصوص فحسب، وإنما هو حركة شعب بأسره استجمع قواه وفجّر حاجاته الوجدانية والعقلية والإرادية مقتحماً الصعاب متوثباً بالروح للوصول إلى هدف منشود مرتجى، إنه حركة أنوار، وروح الأنوار وجوهر الأنوار القائمة على إعطاء الأولوية للإنسان والروح والعدل والقيمة والحرية، والأمر إذاً لا يقف عند الثورة الإيديولوجية ومبادئها العدوانية للحياة، كما لا يقف على النصوص الجافة والمستحاثات التي انتقلت إلينا من أنفاق الماضي.

لقد افتقدنا توازننا الاجتماعي والتاريخي، وكنا مشدودين للماضي ودوائره ومرجعياته فاعلياته أكثر من فهمنا للحاضر ومعرفتنا لدروبه وتعقيداته، علينا أن

نفهم الحاضر على أنه قيم روحية وخيار خلاق ولهب مقدس وليس رماداً تذروه الرياح.

علينا أن نحول الفكر إلى واقع والفلسفة إلى رسالة والقيم إلى نزعة وطنية وقومية.

علينا أن نتأسس من الداخل دون أن ننسى استيطان الخارج وتخارج الداخل، قاصدين من ذلك أن يتأسس الخارج على الداخل، وأن يكون للداخل الرصين بعده في الخارج.

لقد تنازل المشروع القومي عن أمور كثيرة وفي مقدمتها خطاب النهضة، حيث تحول من خطاب أنوار إلى خطاب أيديولوجي تعوزه الشرارة الحضارية والفكرية والثقافية.

وأول ما هو مطلوب في صحوتنا الثقافية استقلالنا الثقافي وهذا الاستقلال لا يعني مواجهة الغير وإعلان الحرب عليه، بل يعني قبل كل شيء مواجهة أوهام الأنا والذات، ومظهر ذلك استئصال ثقافة التواكل والطاعة وحرفية التفسير والتهميش والتدمير والتخدير والتضليل والتفريق والابتذال والإذعان والتكفير والاغتراب وتبرير اللامعقول وثقافة الفتنة وثقافة الأزمة والثقافة الرمادية الانتظارية وثقافة الجهل والخرافة والركود والاستنفاع.

ولعل المدخل إلى ذلك عدم الخلط بين القرارات الإيديولوجية السياسية والقرارات المعرفية الثقافية وذلك بتحويل الثقافة إلى جهاز من أجهزة الدعاية الزاعقة وإلى رطانة أيديولوجية، أو دعوة أمبريقية مسطحة، وهنا نذكر بمقولة "عمانويل كانت" المدللة بضرورة التمييز بين معرفة الشيء في ذاته ومعرفته لذاتنا يجب الفصل بين سلطة المعرفة والسلطة السياسية التي تدجن المثقفين وتستأجر ألسنتهم لتضعهم

في خطائرها، ولتتخذ منهم بوقاً وميلشيات فكرية، بل تعتبر رسالة العلم مجرد إمداد الدولة بجيش الموظفين، ويدخل في هذا الباب الثقافة الإعلامية التي تدجن المواطن بإشاعة الثقافة الاستهلاكية، كما يدخل في ذلك ثقافة الاغتراب والانغماس وثقافة الانكماش التي تختزل الوعي الإنساني بالثقافة الدينية المغلقة، وأخيراً يدخل بذلك ثقافة السلام في زمن الحرب وثقافة التطبيع وتبرير الغزو الثقافي.

الثقافة المنشودة المبتغاة هي ثقافة الانطلاق والحركة والتقدم الثقافة الحية المبدعة الكلية الشمولية الواعية المدركة بمقتضيات الزمان والمكان، الثقافة القلقة المثقلة بالهجوم والمصانعة والثقافة النقدية المحاورة الندية.

وهذا القلق يجب أن يكون من النوع الذي لا يدعونا إلى الخوف وإلى الهامات والرعب، بل يجب أن يحرك فينا الجهد المبدع الخلاق effort creative إضافة إلى جهد المدافعة effort eliminator مدافعة وتحطيم كل عوامل الضعف والاستكانة وهذه الثقافة الحية المبدعة المحركة يجب أن تثبت أقدامها على تربة العمران الحضاري العربي الإسلامي، وتجهد لإعلاء بناء العمران وتطويره وإغنائه من داخله، وهذا يستتبع بناء بيداغوجيا (فنّ تربية الأولاد وتعليمهم وطرق التدريس) قيمية تحتض المنظومة لأمتنا ومخزونها الروحي مؤصلة المحورية الخلقية والقيم الروحية النابعة من الأديان إضافة إلى الثقافات الوطنية ويتفرع على ذلك ضرورة ترسيخ مبدأ ديمقراطية الثقافة وتوطيد منظومات العلم والمعايير والمدركات المعرفية والارتقاء النوعي بالثقافة وبنوعية الاتصال الجماهيري الثقافي وشخذ الوعي العام.

ولا شك أن ديمقراطية المعرفة لا تتحقق إلا بالاستجابة لمقتضيات المكان والموقع والبيئة للتعددية الثقافية أو ما يسمونها بالثقافة الفرعية شريطة أن تحترم هذه

الثقافة والهوية الثقافية العامة للأمة وأن تقدم معطياتها وإنجازاتها من خلال هذه الهوية وعلى قاعدة إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تضاف إلى القوة الأولى.

وكما قلنا سابقاً فعلى مشروعنا الثقافي أن يفجر الثقافة التكنولوجية التي تدخلنا عالم المعلوماتية الكونية، وتتيح لنا المشاركة في حقول البحث العلمي العالمي شريطة ألا تدخلنا في خطاب التقنيات والوصفات الجاهزة المتعثرة والمبعثرة والمتحللة في كل هدف كلي شامل غائي محمول على إستراتيجية كبرى وعريضة لقومية المعرفة وللبحث عما هو مشترك في الأمة، وإرادة الحوار ضمن رحابها من أجل صهر النزعات المتعددة معها في خطة عمل مشتركة تؤدي إلى التوحيد والتقارب وبدء الإرث والخبر العام وعلى هذا المشروع أن يميز بين الثوابت والمتغيرات كمحصلة لفحص واقعنا مخصباً مجهرياً نتلمس مكوناته وعناصره وأبعاده، كما عليه أن يقوم بالدراسات المستقبلة "علم المستقبل" ليستشف ويستشرق آفاق جديدة، كل ذلك في قلب المعاصرة.

والثقافة العربية المرتجاة يجب أن تقتلع الحصون الثقافية الداكنة وتهدم التركة الثقافية ثقافة المحرمات وثقافة القوالب والمحيطات التي تتأبى كل مناقشة، وتخطر كل استيعاب وفهم لا سيما مسائل الجنس والدولة والدين.

وبطبيعة الحال يجب ربط الثقافة بمرجعياتها الطبيعية والواقعية والمثالية: مرجعية الأمة- مرجعية الدولة- مرجعية الوطن.

وعلى هذا المشروع أن يؤسس الحقل الديني ويسير طبيعته سيراً دقيقاً، ويضعه في موقعيته الطبيعية دون إفراط أو تفريط أو تمديد أو تقليص، بحيث توطد دعائمه بما يتفق مع دوره واستقلاله وبحيث تعالج مسألة الانفصال بين المعرفة والأخلاق.

ويستتبع الشرط السابق ضرورة تأسيس الحقل التربوي على كافة الصعد، بحيث أن هذه التربية تحمل المشروع الحضاري والسياسي للأمة دون أن تنتكس وتهبط إلى درك أولجه الثقافة ودولتها ولا حاجة للتأكيد بأن التنوير الثقافي هو الوجه الآخر والمتمم للتحديث المجتمعي الشامل، ولا سبيل لأحدهما دون الآخر، وبذلك فالثقافة يجب أن تقوم على تحديث الواقع بروح الفهم والنقد والرؤية الشاملة، وتوطيد روح المسؤولية والعمل على هذه الثقافة أن تحمل لواء النضال «ضد كافة أشكال القهر» في الثقافة وضد أشكال الحروب الثقافية التي تُشن على أمتنا في كافة مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وبالمقابل عليها أن توطن وتوطد شمولية الثقافة وشعبيتها وجماهيرتها باعتبارها ذلك الحصن المنيع ضد كل غزو ثقافي، وهذا الأمر لا يتأتى إلا بالحرية، إذ لا ثقافة دون حرية.

وهذه الفاعلية الضخمة للثقافة على صعيد العمل الوطني والقومي لا تؤتي ثمارها يانعة إلا إذا سادت روح النقد وروح الاختلاف والتنوع والمراجعة والتسامح والرؤية التاريخية الكلية والمتفتحة، والرؤية العقلية، وتجنب الأحكام المطلقة، وإعطاء الأولوية للقومي أو مشروع ثقافي فطري دون أن يعني ذلك مصادرة القومي لما هو وطني، يضاف إلى كل ذلك ضرورة تفجير روح التساؤل لا سيما فيما يتعلق بضرورة تكوين صورة للأمة عن ذاتها.

الديمقراطية الحرّة[1]

يرى بعضهم أن مجرد طرح الديمقراطية بقوة في مجتمع ما فهذا الطرح يشكل انقلاباً تاريخياً.

هل تبدو أهمية الديمقراطية الحرّة؟ الأمر الذي يمكن قوله عن هذا المبدأ السياسي الاجتماعي أسمى المبادرات الإنسانية، وحقيقة الأمر أن المستقبل للجماعة البشرية التي ترعى السلطات الآتية:

- ✓ **سلطة المجتمع**: الأرض- الاقتصاد- الإنتاج.
- ✓ **سلطة أفكار الأمة وقيمها ومبادئها.**
- ✓ **سلطة الدولة**: الحرية –السيادة.
- ✓ **سلطة المعرفة.**

هي إطار الجماعة وجهازها العصبي ونواتها النووية ومستودع إرادتها والثورة التي تبدع قرارات العظمة في حياتها وازدهارها ومن خلال هذا الإطار تستطيع الجماعة أن تنمي فاعليات التضامن والتكافل بين أفرادها، وتفعّل فرص الانصهار

[1] – الديمقراطية المحض قد تقود إلى هضم حقوق الأقلية ولكن الديمقراطية الحرّة هي التي تحقق الحريّة وسلطة الأغلبية وحقوق الأقليات.

والتماثل، وبدون هذه البوتقة تتفكك الجماعة، ويتبعثر تماسكها، ويتصدع بناؤها وهذه الأهمية الكبرى للديمقراطية الحرّة تجعل أية عملية يقظة وتطور في أمتنا غير كاملة ما لم تستهل بضبط آلية السلطة وتحديد اختصاصها، وأسلوب ممارستها وطبيعة العلاقة مع بعضها، ثم علاقتها مع المجتمع والأفراد، وأخيراً أسلوب تقلدها وإسنادها، وهذا الأمر لا يتحقق إلا إذا كانت السلطة جهازاً في خدمة فكرة، هذه الفكرة، هي فكرة الحق التي تضعها الجماعة في وثيقتها الدستورية.

هذا التأسيس للسلطة يبعدها عن الهزات والتقلبات، ويبعدها عن سمتها الذاتية لتصبح نابعة من أعماق الجماعة وظروفها ومصلحتها، كما يجعل انتقالها وتداولها بمنأى عن الهزات والتغالب، وفي الوقت نفسه محكومة بآلية تهذيبية وعقلية ومرشدة، وفي الصدد يشبه الفقيه الكبير "هوريو" العقل التاريخي بلعبة شطرنج كتب على أحجارها ما يلي: سلطة – حرية – أمة.

فهذه الصورة الإنسانية لفعاليات الأمة تجد مظهرها الأمثل في الديمقراطية الحرّة، فهي توافق وانسجام وتنظيم من النوع الممتاز، وهو الأمر الذي حدا بعضهم لتعريف الديمقراطية بأنها عقد قوامه الرهان على تساند الإرادات وانصهار المصالح والفعاليات في متحدات وإيلافات اجتماعية مشتركة.

وهكذا يتجاوز هذا التعريف المظهر الشكلي للديمقراطية الحرّة ليتغلغل في المجتمع والقوى الفاعلة فيه وانصهار إرادات هذه القوى في متحدات وأهداف تحقق «بتوازن دقيق» مصالح الجميع في عملية دينامية تراعي تطور المجتمع، وتؤكد أن انسجام المجتمع تجده في قواه الفاعلة، وليس في النصوص القانونية الشكلية والجامدة، على هذا الأساس فالأصح التعريف بالديمقراطية الحرّة على أنها أسلوب للحياة يعكس بدقة المجتمع وقواه الفاعلة لكنه يعبر عن اتساق آخر هو

العلاقة بين السلطة والمجتمع لذلك فحقوق الأفراد ركن هام في قلب المفهوم الديمقراطي الحر، وهذا ما حدا النظم الأوروبية خلاف تسمية الديمقراطية الحرّة كحاجز سميك في وجه الأغلبية من أن تتغول على حقوق الأقلية أو الأفراد.

وعلى ضوء ذلك يترتب على نظرية الديمقراطية العربية أن تراعي حقوق الأقليات والثقافات الفرعية، وذلك بصوتها وحمايتها وإعطائها حقّها في التعبير عن ثقافتها من خلال برامج وأهداف تناقشها الإرادة العامة وتصب في أهدافها وبرامجها الثقافية الكليّة، وبمعنى أوضح فعلى الديمقراطية العربية أن تؤسس على نظرية سيادة الشعب بحيث يمتلك كل عربي «مهما كان انتماؤه وموقفه في المجتمع» جزء من الإرادة العامة أي يعني ضرورة أن يتطابق الشعب السياسي مع الشعب الاجتماعي والديمقراطية العربية الحرّة أداة لتحقيق المشروع التاريخي للأمة ألا وهي الوحدة.

هكذا يجب أن يقوم التآلف الديمقراطي في الوطن العربي بين القوى التاريخية الفاعلة التي تؤمن بوحدة الأمة ومستقبلها وحقوق أفرادها وحقّها في امتلاك تراثها وثروتها، بالطبع فهذا التآلف له مظهران:

- التحالف الشعبي الديمقراطي الوطني على صعيد القطر.
- التحالف بين القوى الشعبية القومية على صعيد الأمة.

وهذه الديمقراطية لا تتحقق إلا بنشر الوعي الثقافي في الأمة بحيث تتحول الثقافة إلى مادة تربوية وإلى رأي عام كاسح، هذا فضلاً عن أن ذلك مشروط بديمقراطية الثقافة وبثقافة الديمقراطية، أي الثقافة التي تكسر الوعي بهذه الظاهرة.

زد علـى ذلـك فالديمقراطيـة الحـرّة لا تنمـو وتـؤتي أكلـها إلا إذا تـوفرت وتحصنت بكرامة المواطن المقررة بحقوقه الاجتماعية وبامتلاكه نصيباً من ثروة الأمة أي من عطاء تضامني يكفل له العيش الكريم.

والمجتمع المفتوح هو العمق الاستراتيجي للديمقراطية الحرّة، حيث تتحرك مسارات القدرة «بفعل حرية العمل وحرية الانتاج وحرية التجارة» في كافة الاتجاهات دون حواجز فئوية أو طائفية تصد الفرد عن الارتقاء بجهده إلى كافة مراتب الوجود الاجتماعي وللديمقراطية الحرّة بعدها المؤسسي، وهذا يبرز في توفر الأحزاب التي تعبئ الأفراد وتهذبهم وتستنفرهم، باتجاه أهداف الأمة وقيمها في الحرية والوحدة والعدالة.

وبطبيعة الحال فالديمقراطية الحرّة لا تزدهر في مجتمع فئوي قسري قاصدين ذلك المدلول الموسع الذي يشمل العشيرة والقبيلة وبذلك يجب تذويب الثقافات المناهضة للديمقراطية والتي تخلق الشقوق والصدوع في جسد الأمة، كتلك الثقافات الانفكاكية والثقافات المركزية المتمثلة في سلطة الحاكم الذي يحتكر الرأسمال الرمزي الثقافي والاجتماعي والسياسي للأمة، ويذيب مصالحها، وبالمقابل يجب إيقاظ القيم العقلية وقيم الحوار والنقد والنقد الذاتي والقيم التي تؤمن بالآخر وبفضيلة هويته ووجوده وحقوقه وضرورة الاعتراف به وتأمين كافة الوسائل لتعبيره عن مصالحه، يضاف إلى ذلك قيمة الأمر المعروف والنهي عن المنكر تلك القيمة الثاوية في أعماق ضميرنا الجمعي وفي قاع عقلنا العام.

والديمقراطية الحرّة كما هو معلوم فلسفة وأسلوب للحياة، وبذلك فهي تمتلك بعداً إنسانياً، وهذا ما يجعلنا- بآليتها- تمد أقنية التواصل والتواهج والتواشج والتلاحم مع الغير قاصدين بذلك علاقة الأمة بغيرها من الأمم في إطار الشأن الإنساني العام والتراث البشري الخالد، وفي بوتقة التواصل الخلاق الحر الندى على قاعدة: ((دع الزهور تتفتح ولنتبار)).

وعلى أساس المبدأ الإسلامي الخالد : فليتنافس المتنافسون، وهو الأمر الذي يربط أمتنا بالحركة النقدية التحررية القائمة على التأويل والاجتهاد والاستنباط، بحيث لا ترى الأشياء كما يراها الآخرون بل نراها بأعيننا وضميرنا وانطلاقاً من إرادتنا ومصلحتنا .

إرساء فلسفة المجتمع المدني

عرف "ماركس" المجتمع المدني بأنّه مسرح التاريخ وقاطرته والبؤرة المركزية فيه، واللحظة الإيجابية والفعالة في التطور[1]، وعرّفه "لابيار" بأنّه مجتمع كلي تعبيراً عن وحدته رغم تنوعه الشديد، وأنّه يقوم على قيمة العمل والقانون والمسؤولية.

وقريب من ذلك ما أكّده "ماكيفر" بأن المجتمع المذكور مفتوح، بحيث إن مسار القدرة وشرايينها وعروقها تمتد في كافة أقطاره وأرجائه، وباستطاعة أي فرد أن يرقى إلى أعلى عليين دون أن تعيقه دعاوى الطائفية أو الفئة أو القبيلة.

في هذا الجسم الاجتماعي نجد علاقات وروابط ثرّة وغنية تختلف في شكلها وأغراضها ودرجة تطورها، فمنها ما يقوم على سمة أو مقولة عامة general ومجردة abstract محمولة على روابط العقل والأخلاق والعمل والمصلحة والقانون والنقابة والمؤسسة والنادي، منها ما يقوم على علاقات الجوار والحي والقرابة والأسرة، وإن كان «تبعاً لدرجة تطور هذا المجتمع» حجر الزاوية في هذا المجتمع للقانون لا للقرابة، وبمعنى أوضح فهذا المجتمع المدني هو النقيض

---

[1] – كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، مجلة الفكر، العدد الثالث، لعام 1999، ص9.

التاريخي المتطور للمجتمع القرابي والأهلي، ذلك المجتمع المؤسس والمحمول على الروابط الأهلية والقبلية وغير ذلك، بحيث تسمو هذه الروابط الأخيرة على كل اعتبار، في حين أن المجتمع المدني يقوم على فكرة المواطنة باعتبارها وصفاً وتحديداً قانونياً، أي علاقة الفرد بالدولة في المقام الأول، يعزز هذا المعيار مقاييس قيمية أخرى كالعمل والمساواة والحرية والإنتاج والإبداع، وهذه هي الإقلاعات والأشرعة التي تحرك المجتمع والروافع التي تسمو وتتطور وتتوطن به.

ويميز علم الاجتماع بين قوتين في الحياة، قوة الحركة والإبداع والإنتاج والمبادأة initiative والتغيير، وقوة الاتساق والاستقرار، القوة الأولى هي قوة المدني، يوازي هذه القوة قوة الاستقرار والامتثال، متمثلة في الأعراف والقوانين والعادات والدين والأخلاق.

والمجتمع السليم هو الذي يقوم بعملية موازنة مستمرة بين قوى الاستقرار وقوى الإبداع.

وبيان ذلك أن المجتمع المدني هو الذي يبدع الدستور الخلقي الجمالي والفكري والمنطقي والعملي للأمة " القول لمالك بن نبي" وهو الذي يسوغ موسوعتها القيمية وفولكلورها وأدبها وأقاصيصها وأريجها الروحي ومناط حماستها وتصورها للحياة والوجود، وإن كانت السلطة تدعي كثيراً أنها التي تخلق ذلك وبطبيعة الحال، فهذا المجتمع لا يتمكن من الإبداع إلا إذا كان حرّاً، هكذا يمضي المجتمع المذكور في العمليات التراكمية المختلفة منتجاً المؤسسات الدمج والانصهار، وإن كان ذلك لا يعني خلوه من الصراع، بل العكس، فهو يحمل مختلف أشكاله، لكنه يقوي تلك الحركة ويروضها، ويصفها «بالعقل والتهذيب وبالعمل القانوني» في مسارب تفضي إلى أشكال جديدة من التطور.

وعلى هذا الأساس، فلا يجوز حرمان ذلك المجتمع من صياغات تجارب الحياة ومد عروق القوة والنسج الضامة على كافة المستويات بما في ذلك الدولة باعتبارها إطار الامتثال لحركة المجتمع أو الصياغة القانونية للقوى الفاعلة في المجتمع بحيث إن الدولة لا تعبر إلا عن توازن تجد أساسه في المجتمع وحركته وتطوره وحياته، والقول بغير ذلك لا يعني إلا قسر المجتمع وأسره وصبه في قوالب، وثقل فاعليته إلى السلطة، بحيث تتحكم في بنيته الكليّة وخلاياه ومفاصله (الانرباط المفصلي).

وتأسيساً على ما تقدم فحرية المجتمع المدني مرتبطة بنظام القدرة قاصدين بنظام القدرة امتلاك الطاقة على صعيد المكون الاجتماعي.

ذلك أن الفكرة قدرة والروابط الاجتماعية السليمة قدرة، ونظام المؤسسات قدرة والفن قدرة والمعرفة قدرة، وكل ما يموج في المجتمع قدرة، ومن ثم فالقضاء على حرية المجتمع المدني وإبداعه ليس في النتيجة إلا خنق نظام القدرة وفرض الجمود والتحجير الاجتماعي، وفي النهاية تكريس الفوت والموت والاضمحلال، ومع التحفظ بأن حرية المجتمع المدني لا يعني الحرية المنغلقة عن مؤسسات الضبط، والقول بغير ذلك يعني انفجاره من الداخل.

الصحوة السياسية

لا حاجة للتأكيد بأن المشروع السياسي يشكل العمود الفقري لأي مشروع قومي نهضوي مرتجى ومؤمل.

فالسياسة هي المكوك الذي ينسج للجماعة ما هو مشترك أو هو البلاط والاسمنت الذي يجمع اللبنات والعروق والشرايين التي تقيم الدورة الدموية للحياة، وبدون السياسة لا تعدو الأمة إلا أن تكون مزقاً وأشلاء مفككة مبعثرة.

والسياسة ليست عملية جمع من أجل الجمع والتوحيد، بل هي تنجز القيمي الحضاري والثقافي، وغير ذلك من فاعليات الحياة، وهذا هو مبدأ التوزيع القيمي للسلطة الذي دلل به علماء السياسة وفقهاء القانون الدولي، وهكذا برز الجهاز المفاهيمي authoritative allocation of values الذي أناط بالسلطة السياسية مهمة إنجاز القيمية.

فالديمقراطية مثلاً أو الحرية أو المساواة لم تعد طوبى، بل أصبحت قيمة وواقع حياتي تلتف حوله البرامج السياسية لتصونه وترصنه وتحميه.

لكن ماذا نقصد من قولنا إن مهمة ما هو سياسي إنجاز ما هو مشترك بين أبناء الجماعة؟.

أجل ذكرنا سابقاً أن المجتمع المدني هو مجتمع الحريات والمبادرات الفردية تستجيب للظروف حلفاً وإنتاجاً وإبداعاً، وبمعنى أوضح المجتمع المدني هو قيمة الحركة وتفعيلها وصنعها.

ولقد ذكرنا أيضاً أن قوة الحركة يجب أن تتوازن مع قوة أخرى هي قوة الاستقرار، ومن هذا التوازن الدقيق بين الحركة والاستقرار تتكون جامعة الحرية التي هي في جوهرها انتظام وليس عبثاً وشواشاً.

وليس غلواً القول إن المتكونين الطبيعي والاجتماعي يقومان على هذه الجامعة، فالحرية تبقى فوضى إذا لم تتموضع في سكون، والسكون حالة آسنة إذا لم يمنح بين الحين والآخر جرعات من الحركة.

فالسلطة هي التي تنتج قوة الامتثال ضبطاً وصقلاً وتهذيباً للحرية على هذا الأساس شبه الفقيه "هوريو" العمل التاريخي الفذ بلعبة شطرنج تقوم على جامعة الحرية والنظام "الحرية والسلطة" يضاف إلى ذلك فاعل الأمة، القطب الثالث في اللعبة التاريخية وأبعد من ذلك فالسياسة لوحة فنية كلاسيكية، حيث تتفاعل الألوان وتتسق وتتفاعل.

و**الخلاصة** أن مهمة السلطة السياسية ترتيب الوسط الاجتماعي المنسجم على النحو الذي يحقق مصلحة الفرد في جماعة معينة:

"Une amenagement harmonieux des rapports social dans une certains eallectirite".

وهي حسب تعبير teitgen تنتمي إلى حالة السلم الداخلي للجماعة أو إلى تلك القوة التي تقوم بالتهذيب والمواءمة[1].

---

[1] – د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، الدراسات العليا، 1997، ص5 و67.

وإذا كانـت جامعـة النظـام تحقـق السـكينة والعدالـة، فهـي مـدعوة لتحقيـق ركيزة ثالثة هي التقدم[1].

وإذا كانت السياسة تنجز القيمة والتقدم والأمن والعدل والسكينة، فهـي تنجـز مـا هو أهم من ذلك، تنجز المدنية التي هي غاية الاجتماع الإنسـاني، وهـذا هـو مغـزى التطـابق بـين الهويـة السياسـية والهويـة الحضـارية، ومغـزى قـول "ريمـون بـولان": ((الدولة في حقيقتها حضارة استجمعت قواها، وأفصحت عـن نفسـها في مؤسسـة أو مجموعة من المؤسسات))[2].

وهذا هو أيضاً مغزى قول "بوردو" بأن السـلطة جهاز في خدمة فكرة وكـي تـتمكن السـلطة مـن إنجـاز الحيـز المشـترك الـذي هـو الأمـن والعـدل والسـكينة والتقـدم والقيمية، يجب أن تكون سلطة المجتمع وليست سلطة الدولة أو دولة السلطة.

وتجدر الملاحظة إلى أن المشـروع العربـي كثيراً مـا يـولي اهتمامـه بنظريـة الأمـة لا الدولة بحيث تتحول على يديه الفكرة القيمية إلى فكرة سياسـية، دون أن توصـل في وجدان الشعب على هـذا الأسـاس، أي علـى أسـاس النظريـة السياسـية مثـل: الديمقراطيـة-المجتمـع المدنـي-المؤسسـة العامـة-السـلطة-الحريـة-الثـروة القوميـة، وغير ذلك من الأمور.

---

[1] – د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة.

[2] – ريمـون بـولان: الأخـلاق السياسـية، ترجمـة د. عـادل العـوا، دار طـلاس، دمشـق، 1986، ص301.

الصحوة العقلية الإدراكية

إذا صحّ قولنا إن الإنسان هو المدخل العام للتاريخ، وهو المقدمة الكبرى لأي تقدم وازدهار، فالأصح الحديث عن صحوة عامة للإنسان العربي وتنميته كليته في كافة قواه وجوارحه وقدراته، ضمن إطار تربوي هادف يوطن في ضمير المواطن إرادة التغيير والتنفيذ والالتزام والصدق والوعي بالذات والعقيدة، والحرية والكرامة، والقدرة على مواكبة التطور والصراحة والجهد الإبداعي والتغيير الجذري، وفوق كل ذلك انبثاق روح حضارية بالمعنى الجدلي من خلال المعاناة والنضال.

ومع أهمية هذه الأمور إلا أننا «حرياً مع بعض المنظرين» نجد بسبب ضيق المجال ضرورة الحديث عن الصحوة "العقلية الإدراكية" قاصدين من هذه الصحوة الانتقال الإدراكي السياسي للمواطن من حال التفكير الشخصي التسلطي الجامد الأناني إلى رحاب التفكير العصري المراع المترع بالحيوية والشك والجرح والنقد والإبداع والمعاناة.

وفي هذا الصدد يؤكد الدكتور "عبد المنعم المشاط" أن العقل والإدراك العربيين يعانيان من الاغتراب الذي يأتي من ذلك التناقض بين الواقع المعاش من ناحية، والإدراك العقلي الغائي من ناحية أخرى، وسبيل علاج ظاهرة الاغتراب المرضية هذه تطوير وتعديل وتغيير الواقع بصورة تتوافق مع الإدراك العقلي الناجم عن الاحتكاك العربي بالعصر الحديث ومظاهره العصرية[1].

---

[1] – مقاله الموسوم بعنوان: الوطن العربي بين التكامل القومي ودعاوى التجزئة.

إن عدم التوافق بين الإدراك والواقع قد يقضي على ما بقي من استقرار سياسي وذلك لتزايد الميل إلى التمرد والرغبة في التغيير ولو بالأساليب الثورية، كما أن عدم التوافق يدفع إلى تبني حججاً عقلية قد لا تكون مستند إلى أسس منطقية كالاتجاهات الانعزالية ودعاوى التوافق مع مصادر التهديد، وذلك نكاية في الواقع المعاش.

ولا شك أن المسؤولية في إطلاق هذا البعد من الصحوة القومية تقع على عاتق النظم السياسية من ناحية والمفكرين من ناحية أخرى، فالنظم العربية يمكن أن تأخذ المبادرة من أجل تقريب الواقع السياسي إلى الإدراك العقلي للمواطنين، والمفكرون أيضاً عليهم من ناحية أخرى ضبط الإدراك، وتجسير الفجوة بين الحاكم والمواطنين[1].

إن دعاوي التجزئة والتشرذم هي ردة فعل لعدم التوافق بين الإدراك والواقع، وهي تعبير عن فشل المدافعين عنها والمروجين لها في إحداث التوافق المطلوب[2].

---

[1] – د. سعد الدين إبراهيم: تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 64، 1984.

[2] – د. عبد المنعم المشاط: التربية والسياسة، تأصيل العلاقة بين عمليتين سياستين، شؤون اجتماعية، العدد 32، السنة 8، شتاء 1991، ص27.

ونقصد من ذلك ضرورة الاتساق بين الإدراك العقلي للمواطن وسلوكه، أي بين ما يعتقد، وما يفعله ولعل أول ذلك التضارب يكمن في مسألة الانتماء والولاء، فقد يكون المرء وطنياً قومياً في إدراكه لكنه قبلي في سلوكه[1]، كما قد يكون المرء وطنياً قومياً في إدراكه قومياً في سلوكه، وقد يدعو إلى احترام حقوق الإنسان، لكنه أول من يخرقها ويعتدي عليها، وقد يؤمن بالحرية، لكنه يهدرها سلوكياً وعملياً، وأخيراً فقد يؤمن بقيمة المساواة بيد أن سلوكه يتسم بالتمييز والفوقية، هذا التناقض يقيد الحركة الاجتماعية للفرد لأنه يفقده الثقة في الآخرين وفي النظام السياسي بكامله، ويضعف ولاءه للجماعة السياسية وللكيان الذي ينتمي إليه، ولا شك أن تحقيق هذا التوافق بين الإدراك والسلوك يقع على عاتق النظم السياسية العربية، التي عليها أن تضع برامج التنشئة السياسية التي تخلق المواطنين الأصحاء عقلياً وسلوكياً[2].

---

[1] - المرجع السابق، ص27.

[2] - المرجع السابق، ص115.

الصحوة المؤسسية

ويقصد من ذلك إعادة الثقة في المؤسسات عامة:

المؤسسات القومية –المؤسسات دون القومية[1]، المؤسسات الوطنية، وعلى رأسها مؤسسة الحكم، وأخيراً مؤسسات الإدارة ونقصد أيضاً من الصحوة المؤسسية ليس إيقاظ وتفعيل المؤسسات السابقة، قيامها بدورها الفعال.

وأخيراً نقصد من الصحوة المؤسساتية ربط كل وظيفة function بعضو أو جهاز أو مؤسسة، على اعتبار أن الوظيفة لا تزدهر إلا بقيام مؤسسة خاصة بها، بحيث تنبع المؤسسة من الوظيفة دون أن تكون مقحمة عليها من الخارج.

الوحدة

لقد وضعنا الوحدة في الترتيب الأخير لهذه الدراسة على اعتبار أن الوحدة هي النتاج الذي يزين مفرق أي نشاط أو جهد أو سلوك، وبمعنى أوضح فالوحدة هي الحاضنة الكبرى الأم أو المشتل الأرفع الذي يحتضن أية ظاهرة، بحيث أن أية فعالية عربية لا تؤتي أكلها ما لم تتوطد في تربة الوحدة وتستلهم روحها وبهذا الوصف فالوحدة غاية ووسيلة وضرورة ومستقبل وكمال وتقدم وقوة، وليست فحسب حنين إلى الماضي والتمسك بإرث الأجداد، بل يجب أن يرسخ معناها وقيمها على أساس أنها خيار إرادي غائي هادف واع برنامجي إيديولوجي، قاصدين ومحدودين الإيديولوجيا بأنها إيديولوجيا الأمة وليس إيديولوجيا الحرب أو ذلك الفريق أو ذاك.

---

[1] – ويقصد من ذلك المؤسسات التي عبرت عن التجمعات الإقليمية العربية..

ومع ذلك فهذا المشروع – الولاء لا يلغي فكرة الانتماء كفكرة اجتماعية وليدة الصيرورة التاريخية، وفاعل الاجتماع العربي الطويل والممتد في جذوره إلى أعماق الماضي السحيق.

وإذا كانت العناصر التاريخية للوحدة تتجلى في الثقافة واللغة والذاكرة التاريخية والدين، وغير ذلك من عوامل الترابط القومي، فهذا الأمر لا ينسينا المفهوم الاقتصادي المصلحي للعروبة، بل إن مفهوم الوحدة في ماهيته وجوهره ينطوي في ذاته على المصلحة إذا اعتبرنا أن المصلحة هي كل حاجة مادية أو فكرية أو خلقية أو نفسية تقدم إلى الفرد، بل كل عمل اجتماعي جاد ومشروع لسبب بسيط هو أن الوحدة والوحدة وحدها القادرة على تأمين المصلحة المشروعة للمواطن.

هذه الأهمية المرتجاة للوحدة يحدونا «كمجتمع مدني أو كسلطة سياسية أو كنخب سياسية وجماهير عريضة» أن نتعامل مع الوحدة بوصفها مفهوماً استراتيجياً، وليس مفهوماً عرضياً أو طارئاً قائماً على نزوات هذا الحاكم أو تلك الفئة، ولا سيما إذا أدركنا أن النقيض التاريخي للوحدة «وهي القطرية» تشكل أعلى درجات التراجع والقهقري لأنها كيان مأزوم خلق مريض ممتلئ بالعاهات وعاجز عن إنجاز المشروع الأمني أو الثقافي أو الاقتصادي أو أي مشروع آخر، وبالتالي فالوحدة هي الإدارة على تحديات العصر وعلى نقلنا بأمان إلى عالم الكونية المعاصرة، وما لم نطرح قومية العلم القومية التكنولوجية، قومية الثورة المعلوماتية، قومية ثورة الاتصال، وغير ذلك من الثورات ما لم تطرح ذلك فستبقى ما دون العصر وستصدمنا الحداثة يوماً بعد يوم.

وإذا قلنا إن الوحدة مشروع يقوم على الولاء لا الانتماء اتضح لنا أن الوحدة تقوم على التوحد لا التوحيد، وهذا ما يستتبع سقوط أي مفهوم عسكري قسري عنفي يعقوبي للوحدة باعتبار أن الوحدة كما التطور، وهذا يعني أن الوحدة مفهوم أو

ظاهرة فوق عضوية، فهي موجودة في كل مكان، وفي ضمير أي فرد، وليس في هذا المكان أو غيره.

ويترتب على ذلك أن تحقيق هذه الوحدة لا يتم دفعة واحدة بل هو مجهود مديد وئيد، ولكنه أكيد.

وتأسيساً على ما ذكرنا فالوحدة عمل الصيرورة قاصدين بالصيرورة التخلق الذي يعطي جدواه اليومي، وبالطبع برؤية واعية ومستقبلية، مشروع هدفي غائي مخطط ومبرمج ومحصن برؤية واعية ومستقبلية، وهذا المعنى التوحيدي لتحقيق الوحدة يعني بث شبكات التواصل والتماسك في جسم الأمة لا سيما إقامة البرامج الاقتصادية المتكاملة وذات التأثير المضاعف من أجل خلق القاعدة المادية والتحتية للمجتمع.

ودولة الوحدة باعتبارها الإطار القانوني لتشخيص الأمة لا يمكن أن يكون إلا دولة المجتمع والشعب لا دولة السلطة وهذا يعني تأكيد سمتها الشعبية ومردودها الشعبي بحيث يتجلى دور الشعب في تأسيسها وبلورة فعالياتها وحماية وجودها وحقوقها، وبذلك لا يمكن حصر العمل الوحدوي بالقوميين العرب، بل يجب أن تتوسع أكنافها لتضم كافة القوى الفاعلة في المجتمع العربي.

وهذا المدلول الشعبي يستتبع تحويل مفهوم الوحدة بآلية التربية إلى فكرة اجتماعية –ثقافية تمتلكها الجماهير التي يجب أن تربى وتؤسس على اعتناق الوحدة.

وهذا يعني أن الوحدة ترتبط جذرياً بفكرة المواطن بحيث يمنح شرف الولاء للأمة إلى كل من يعيش على تربة الوطن العربي، وأخيراً فالوحدة هي المشروع المدني الكبير الذي يصد عنا الحوائج الكثيرة التي تتربص بالقطرية الدوائر، حيث تقف

هذه القطرية معصوبة العينين مكتفة الأيادي حيال ذلك فضلاً عن أن الوحدة هي الأداة لتحقيق كونية الإنسان العربي، وهي بذلك تتفق مع أبعاده النفسية ومع أبعاد الأمة وذاكرتها التاريخية، لا سيما أن أمتنا نشأت وتكاملت في الكونية (حمل الأمة العربية لرسالة الإسلام).

وبهذا المعنى فالوحدة هي الجُنّة التي تحمينا في عالم الكونية من التفكك لا سيما أن هذه العولمة هي مشروع تفكيكي في المقام الأول وعلى رأس ذلك التفكك الثقافي وطمس سمات الهوية.

ونحن مع الدكتور "حسن حنفي" الذي اتحفنا بتحليل جديد لفكرة الفرقة الناجية فهذه الفرقة هي السفينة التي تقل الأمة بكافة مقوماتها والنجاة لهذه السفينة وليس لهذه الفئة أو تلك، وهذا التفسير القومي للفرقة الناجية يجعلنا نؤكد مع الدكتور حنفي على ضرورة توظيف المدلول الديني لفكرة "الكبيرة" في الإسلام، بحيث إن أي مساس بقيم الوحدة، إنما يعتبر من الكبائر الدينية لا سيما أن الإسلام هو دين التوحيد بنوعيه الديني والقومي، وهو الأمر الذي حدا القرآن الكريم للربط بين عبادة الله وبين الأمة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92**.

وأخيراً فليس صحيحاً ما يقوله بعضهم بأن الوحدة لم تعد مفهوماً إجرائياً، بل هي مفهوم قيد الثورة الصناعية.

وحقيقة الأمر أن الوحدة هي الكفيلة في صيانة تراثنا ونظريتنا إلى الوجود وحياتنا لا سيما في عصر الكونية الذي بدل الهويات ويقضي الثقافات.

الجذر الإسلامي في الثقافة العربية الإسلامية
ومسألة الاستشراف والوعي بمشروع عمراني حضاري نهضوي عربي

يمكن القول إن أهم ما يخلق به الشيء «أي شيء» أو ما هو ضروري لخلقه، هو خلقه وعياً واستشرافاً، وهنا نسجل الثنائية الآتية: استشراف معرفة، قدرة.

فالوعي« الذي هو الاستشراف» هو النشاط الإنساني المعرفي الفذ الذي يحدد للأمة: الأهداف- الموقع، المبتدأ أو المنتهى، خطوط القدرة، الصديق والعدو، وفي النتيجة فهو البوصلة التي تحدد السمت والاتجاه، وبدون ذلك ليس إلا التعثر والتبعثر وعلى ذلك، فامتلاك أمتنا الوعي الاستراتيجي التاريخي العام والشامل هو من أولويات عوامل النهوض والانطلاق، قاصدين من هذا الوعي الاستراتيجي المطابق فكرة الأمة عن نفسها وعن موقعها من العالم والكيفية التي ترى فيها العالم الخارجي ورسالتها وقوتها وقوة الأمم الأخرى.

وهو ما يتحدد من قبل معتقداتها وارثها التاريخي الحضاري الكبير من أمجاد وإحباطات، وتقاليد التفكير والسلوك[1].

وإذا ما ألقينا نظرة سريعة إلى تاريخ أمتنا، تأكد لنا أنه لم يتحقق لهذه الأمة من إنجاز ضخم إلا وكان مقترناً بوعي تاريخي وطيد ومطابق وإنساني، والعكس هو الصحيح.

وهناك سمة أخرى لهذا الوعي المطابق، هو امتلاك أمتنا له منذ أقدم العصور، وإن كنا نؤكد أن بزوغ الإسلام على رُبى وطننا، لعب دوراً فعالاً في تحفيز هذا الوعي وتأصيله وتوظيفه وتوطيده وصوغ غاياته الإنسانية النبيلة، وهو الأمر الذي

---

[1] – مجلة شؤون عربية، ص248، وانظر مجلة الوحدة، عدد 69 لعام 1990، ص4.

تؤكده المساجلة الذائعة الصيت التي جرت بين "المغيرة بن شعبه" سفير المسلمين، وبين "رستم" القائد الفارسي في القادسية، حيث حاول هذا القائد اجتذاب المغيرة بالمال، لكنه صعق وذهل عندما سمع مقولته المشهورة: ((لقد أصبحنا أصحاب دعوة ورسالة)) ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا أوسمنا عنوان هذا البحث بكلمة نهضة دون غيرها من الكلمات.

وحقيقة الأمر أن هذه الكلمة تقيد «سواء في اللغة العربية أم الفرنسية» استمرارية ذات حضارية يتحتم عليها المرور بمراحل الحياة والموت والانبعاث وإن اختلفت طريقة تحديد الذات وطرق انبعاثها، وبالتالي فالمجتمع الذي ينهض هو نفسه الذي ينبعث بعد موته.

وهذا المدلول للنهضة يختلف عن مدلول "التحرر الوطني" إذ أننا في الحال الأولى نفترض وجود عميق تاريخي للمجتمع الطامح للنهضة، خلافاً للحال الثانية وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الصين تنهض وإن فيتنام تنهض، لكننا لا نقول، مثلاً أن البرازيل تنهض[1].

وافترض وجود العمق التاريخي في حال النهضة يقتضي الإحاطة بهذا العمق ومعرفته معرفة كاملة، وهذا يتطلب قيام نظرية مؤسسة للعمق التاريخي تقرّ به على مختلف الجوانب الاجتماعية وإلا وقعنا في إحدى المبالغتين[2]:

---

[1] - د. فؤاد نهرا: إشكالية النهضة العربية الجديدة، مجلة الطريق، العددان/2و 3/لعام 1997، ص5.

[2] - المرجع السابق، ص5.

1- التفسير العدمي الميتافيزيقي الكلي للذات التاريخية، باعتبارها فوق مستويات البنية الاجتماعية.

2- السقوط في مسلمة البنيوية Struetualisme التي ترى أن التاريخ محكوم بمبدأ القطعية المستمرة مع الماضي[1].

على هذا الأساس فإن أي مشروع انهاضي عربي، إنما يجب أن ينطلق من عمقنا التاريخي المؤسس قاصدين بالعمق المؤسس ذلك العمق الحافز لا العبء، الدافع لا القابض، وهذه هي نظرية الأصالة أو الهوية التي أجمع مفكرو أمتنا على التجذر حولها والذود عنها.

هذه الهوية هي ثقافة الأمة، وهي ثقافة لم تهبط من الملأ الأعلى نظرية الأستاذ "زكي الأرسوزي" ولم تكن موقوفة على الإدارة الإلهية (نظرية بعض رجال الدين في تفسير نشوء اللغة).

لقد نشأت تلك الثقافة عبر جدلية تاريخية ومخاض مرير تم خلالهما تفاعل العربي مع تموجات الحياة وتضاريسها، ومع سنن الله في الاجتماع والتاريخ والكون والحياة.

ولعل أبرز خيوط القدرة في تلك الصيرورة، هو تفاعل الإنسان العربي مع الوضع الإلهي "النص الإسلامي" والنتيجة بالضرورة هي وضع بشري لأن النص الديني مجرد معطى، في حين أن الوضع البشري ذاته وبالطبع فهذا الوليد هو الثقافة العربي الإسلامية، نقول عربية لأنها نتاج آلية الذات العربية، ونقول إسلامية لأنها

---

[1] – د. فؤاد نهرا: إشكالية النهضة العربية الجديدة، ص5.

وليدة معطى النص، وبالطبع فهذا لا يجعلنا ننسى مصدراً آخر للثقافة العربية، هو مصدرها الإنساني الصرف، حيث تفاعل الإنسان العربي «كمجرد إنسان» مع تموجات الحياة والطبيعة والنفس (الخبرة العربية للحياة).

وفي نظرنا إن أي تجاهل لهذه الرؤية، ليس مؤداه إلا الوقوع في العدمية والخواء والاستلاب ثم الفوت والموت، وهو ما حدث بالنسبة للعديد من الإيديولوجيا التي طرحت في وطننا العربي، والتي كان مصيرها الموت الذؤام.

على هذا الأساس تكلم المفكرون عن الوعي المطابق الذي ينطلق من طبائع الأشياء، ومن النسب المركوزة فيها "ابن خلدون"، أي عن ذلك الوعي الذي يستمع إلى روح المجال وضميره ودقات قلبه ودفعات نسغه.

هكذا يؤكد زعيم الوضعية بأن السياسة إن هي إلا تقنية الواقع وفيزيائه، كما أن علم الاجتماع ليس إلا تقنية الظواهر الاجتماعية، وهو الأمر الذي أكده "بوتول": ((بأن سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد)).

وقول فريق ثالث بأن السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع وواقعه وظواهره.

ومن هذه المشكاة انطلق مفكرنا العربي "عبد الله العروي" مدللاً بأن مبادئ الحياة الضمنية هي أساس الدستور الشكلي[1].

---

[1] – مع التنويه بأن مشروع العروي يقوم على التحديث الكامل ولقد أدى ذلك إلى تبعيتنا ثقافياً للغرب، انظر تقرينا د. عبد الله عبد الدائم لكتاب أمين محمود العالم، مجلة المستقبل العربي، عدد 27، لعام 1998، ص146.

وقـول "مـوريس دوبريـه" : ((إذا أردت أن تلـتمس السياسـة فالتمسـها في الإيديولوجيا، وإذا أردت أن تلتمس الإيديولوجيا فالتمسها في الدين، وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمسه في الفيزياء الاجتماعية)).

لقد ذهب أحد المفكرين الإيطاليين إلى قوله: ((دعني أدون أغاني الأمة، ولا يهمني ما تفعله السياسة)).

و**الخلاصة** إننا ننطلق في أية صياغة لوعينا العربي من واقع هذه الأمة وتاريخها وفولوكلورها وتقاليدها الشعبية وموروثها الفكري ومخزونها الروحي ونظرتها إلى الحياة، وأقاصيصها الشعبية وملاحمها التاريخية وأساطيرها وأريجها الروحي، ومحوريتها الأخلاقية، وقيمها الروحية النابعة من الأديان ومن زفيرها ودموعها، فجماع هذه الأمور متواشجة متواصلة تشكل الحضارة العربية الإسلامية، والوعي المطابق، هو الإحاطة في صياغة متوازنة بكافة هذه العناصر من خلال منظومة ونسق متواشج ومترابط وجدلي.

ولعلنا استطراداً نذكر القارئ بنشوء علم جديد هو علم State logy ومهمة هذا العلم تحديداً أهداف الدولة وغاياتها.

ويمكن القول إن أهم تلك الأهداف هو الخير المشترك الذي يحدد السلوك العام للدولة، ويقيم مشروعيتها العليا، وهذه المشروعية هي التعبير –في نهاية المطاف عن حضارة الأمة.

وفي ذلك يقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأكملها استجمعت قواها، ثم أفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات))[1].

[1] – كتابه الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1986، ص301.

واستناداً إلى كل ما تقدم، إذا كان هدف المشروع النهضوي الإحياء والتنوير والتثوير والتهميش الاجتماعي، وصولاً إلى الهدف الأسمى، ألا وهو دولة الوحدة، إذا كان الأمر هكذا، فالانطلاق يجب أن يصدر عن حمولة الثقافة الحضارية ألا وهي الثقافة العربي الإسلامية.

على هذا الأساس يجب التمييز بين نظام الأمة society system وبين الدولة use system of state فالنظام الأول ينطلق من الحقائق الحضارية التاريخية الاجتماعية للأمة، أما الثاني فيقوم على الرهانات السياسية.

حقيقة الأمر أن المفروض بالسلطة أن تكون إطاراً للجماعة ومركزاً بؤرياً متوتراً لإنضاج قراراتها بالتعبير عن دقات قلبها، وترمومتر يقيس حركة ضميرها، إذا كان الأمر كذلك فهذا الأمر لازم غير كافٍ إذ ليس من محتمات الضرورة والمنطقية أن يتطابق نظام السلطة مع نظام الأمة، يقول "ماكيفر": ((الدولة تعكس صفات الأمة في مؤسساتها ونشاطاتها، لكنها لا تجسدها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية، والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، وهي التي تبرر خصائص التوتر لدى كل شعب من هذه الشعوب التي لا نجدها عند شعب آخر، والدولة تدعى أن هذه الخصائص هي خصائصها، لكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هو أنها تصون هذه الخصائص، لكنها لا تفعل ذلك دائماً لأنها كثيراً ما تكتبها وتشوهها، وتزيل جميع الحدود بينها وبين الجماعة.

ويتابع "ماكيفر" القول: لا يجوز مطلقاً أن يسمح للحكومة أن تفرض سيطرتها على حياة الجماعة الثقافية، كما لا يجوز أن تحتكر الحكومة المسيطرة على النظام الاقتصادي، بحيث يؤدي قيامها بوظائفها الاقتصادية إلى سيطرتها المسيطرة غير

مباشرة على الحياة الثقافية))[1]، إذاً هنالك نظامان، نظام الأمة أو الجماعة، ثمّ نظام الدولة، النظام الأول هو الذي يمكن أن يطلق مشروع حضاري تاريخي، لأنه محمول على تصورات الأمة ومنطقها ونظرتها إلى الحياة ودستورها الذوقي والجمالي وغير ذلك من الأمور.

هذا المشروع يرنو إلى تحقيق السلطة كجهاز عصبي يشخص المقومات الآنفة الذكر، ويعمل على انضباطها وحمايتها وتحقيقها، وهذه هي المشروعية العليا لكل سلطة.

إذاً فالمشروعية العليا لكل سلطة هي أن ترسم سقف المشروع الحضاري التاريخي للأمة، وتجسيده وتحقيقه ويبقى السؤال مطروحاً حول هذا المشروع، ما هي طبيعته، نطاقه، آلية عمله، مظاهره، وفي هذا الصدد نسجل النقاط الآتية:

1- المقصود من المشروع: لا حاجة للتأكيد بأن الجماعات السياسية كانت في الماضي حدثاً ذاتياً شخصياً، إذا كانت تذوب في إرادة الحاكم، وتتوقف على إرادته، لذلك فقد كانت هذه الجماعات عرضة للزوال والتقلب، ومن هنا نشأت الحاجة الملحة إلى إسناد السلطة إلى شخص دائم يقيها من هبات التغير والتبدل، هكذا نشأ الفصل بين صاحب السلطة الذي هو الشعب، وبين من يزاولها لصالح صاحبها، ونتيجة هذا الفصل نشأت الدولة كمشروع ينبع من الجماعة، ويعبر عن إرادتها، وما الحكام إلا أدوات أو أجهزة لخدمة الفكرة التي تضعها الجماعة[2].

---

[1] – روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص524.

[2] – د. ثروت بدوي: النظام السياسي العربي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص28.

يقول الفقيه "بوردو" في التعريف بالزعيم: ((إنني أنحني إليه إجلالاً لأنني أجد عبره مشروعاً يهمني كما يهمه، لكن يتجاوزه كما يتجاوزني))، وفي نظرنا إن الإسلام أدرك استشراقاً أهمية هذا المشروع، وهو الأمر الذي نجده في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران/**144**.

وهذا يعني أن المشروع أخلد وأبقى من محمدﷺ وأن موت هذا الرسول العظيم ﷺ لا يؤثر في شيء على استمراريته.

ومن جهة أخرى فالمفروض بكل عضو في المشروع أن يحمل خصائصه ويعمل له، وأن يكون حامله التاريخي والاجتماعي، وهو لذلك يمتلك ذرة من السيادة، ويساهم على قدم المساواة مع غيره في تكوين الإرادة العامة، وهذا الأمر لا يتوقف على خصائص السيادة بل على ممارستها وتجسيدها وبلورتها، وفي ذلك يقول الرسول الكريم محمدﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ﴾.

وعلى ضوء هذا الحديث، أجارت مسلمة شخصاً (الإجارة تشبه اللجوء السياسي)، فصدق الرسول ﷺ عملها قائلاً: ﴿قَدْ أَجَّرْنَا مَنْ أَجَّرْتِ يَا أُمَّ هَانِئٍ﴾.

هكذا أكد بعضهم أن العلاقة بين الحاكم والأمة هي من أهم الروافع الحضارية والآليات الدافعة، وقد شبه هؤلاء تلك العلاقة بالعلاقة بين الشرارة وبرحيل البارود.

أن يكون الحاكم مشروعاً خاصاً لذاته، هنا يذيب الجماعة في مصلحته، ويدمجها بشخصه ويستحوذ عليها بغزواته، أن يكون جهازاً في خدمة فكرة على حد تعبير الفقيه الدستوري "جورج بوردو"، في هذه الحال تكون أمام مشروع تاريخي حضاري يجسد الإرادة العامة للشعب، ثم يأتي الحاكم ليقوم بالتنفيذ، في حال المشروع الذاتي يقوم الحاكم بتفجير برميل البارود "الأمة" فتحترق الأمة، ويحترق هو نفسه، ويحترق كل شيء في الأمة وما وراءها وأمامها، في الحال الثانية تتجيش الأمة وتعبأ في قنوات منضبطة واضحة كالشمس وعندئذٍ يشتعل برميل البارود بأوليات الاشتعال الطبيعية وقوانينها فيضاء طريق الأمة وتضاء حياة الحاكم نفسه.

و**الخلاصة** هنالك ميكانزمات وروافع متعددة للنهوض، وفي مطلع ذلك ضبط وتحديد العلاقة تحديداً دقيقاً بين الفكر والسلطة بين الفاعلية العقلانية النقدية الديمقراطية للمجتمع في مواجهة الدولة دفاعاً عنها وتعبيراً وتطويراً لها، وهذا ما يستلزم تكوين كتلة اجتماعية تاريخية قومية في مواجهة سلطة الدولة، أي إقامة سلطة الثقافة العقلانية النقدية في مواجهة ثقافة السلطة المفروضة[1].

هكذا يقودنا التداعي للحديث عن مشروع الحرية:

موت الأيديولوجيا: قلنا إن خلق أي شيء إنما يجب أن يبتدئ بخلقه وعياً، إذ الوعي هو البوصلة التي تحدد الموقع العام، المسار، المبتدأ، المنتهى، الغاية.

و"الوعي" ونحن هنا نسميه "بالإيديولوجيا" نشاط وجد منذ وجد الإنسان على هذه الحياة، بل إن مخالفة آدم لأوامر ربه إن هي إلا وعي ملتبس غير مطابق.

---

[1] – مقال الدكتور عبد الدائم عن كتاب الأستاذ محمود أمين العالم، مجلة المستقبل العربي، عدد 227، لعام 1998، ص147.

هكذا لا يمكننا الاعتقاد بمقولة فوكو ياما الشهيرة عن نهاية التاريخ وموت الإيديولوجيا، فالإيديولوجيا «كما يقول الدكتور "عبد الله عبد الدائم"» بناء مستمر، والتاريخ لا نهاية له، وتاريخ الأفكار والإيديولوجيا والطبيعة المثلى لحياة الإنسان هي دوماً أمامنا لا وراءنا نبنيها بناء ولا نكتشفها اكتشافاً[1].

وحقيقة الأمر لا يمكن الحديث عن موت الإيديولوجيا إلا عندما نتكلم عن موت التاريخ والحياة، وهو الأمر الذي ينطبق بصورة خاصة على أمتنا التي عليها أن تجترح أكثر من إنجاز من أجل بناء ذاتها وتحقيق وحدتها.

لقد كثر الحديث عن الدولة الوظيفية ألا وهي الدولة التي اكتمل بناها ونضجت مؤسساتها وترسخ تقسيم العمل فيها، وأصبح كل شيء واضح ومحدد، مثلها في ذلك الآلة الجيدة التي تحتاج إلا إلى حركة بسيطة من رئيس الدولة والتي يمكن أن تعمل بدونه، أما الدول التي لم يكتمل بناها وتتبلور مؤسساتها، فهنا تلعب الإدارة الإنسانية وقانون الصيرورة دوراً هاماً في تخلق وتكامل تلك الدولة، لذلك فمقولة موت الأيديولوجيا لا تصح على أمتنا، وإن كان من الضروري التركيز على أيديولوجيا الأمة، قاصدين من هذا الجهاز المفاهيمي تلك الإيديولوجيا الكبرى الأم التي تعنى بثوابت الأمة، دون تلك الإيديولوجيا الثانوية أو الفرعية التي تعبر عن وعي هذه الطبقة أو تلك أو وعي هذه النخبة أم تلك.

على هذا الأساس يمكن القول إن عملية المراجعة الشاملة والتقسيم الموضوعي تؤدي تدريجياً إلى انقطاع الإيديولوجي عن السياسي بوصفها مجموعة من العلاقات الموضوعية في إطار المجتمع، وبين الأمم والشعوب، وتوضح أن النزوع

---

[1] – د. عبد الله عبد الدايم: مقاله الموسوم بعنوان: الفكر القومي العربي والفكر العالمي، مجلة شؤون عربية، عدد 81، لعام 1995، ص32- 34.

الإنساني تاريخياً للعلانية والمصارحة، يتضمن في جوهره محاولة القطيع مع الدوغمائية[1] لتأخذ العقلانية مداها في تعقيل الإنسان للكون والعالم، والمجتمع الذي يعيش فيه، وترشيده الفعل الإنساني وفق معايير العلم وتوجهات المعاصرة[2] .

إذاً يجب أن يكون لدينا مشروع حضاري تاريخي شامل يعبر عن ذاتيتنا الحضارية، ويمكننا من اجتراح فعل حضاري جبار بآلية وجود خطاب ثقافي إنساني عالمي.

زد على ذلك فإذا كان هذا المشروع – الوعي يشدنا برباط وحبل متين إلى استمرارية الأمة وثوابتها وأصولها، فهو يضعنا في الآن نفسه في قلب الكونية، وصميم العالم والعصر الذي نعيش فيه، ويجعلنا نعانقه، ونتعامل معه بصدق دون عزله أو استلاب أو هجنه وبعد عن الواقع، ومجافاة للموروث العالمي والشأن الإنساني الأشمل والشرط البشري الذي يعزز ويمجد كرامة الإنسان ويجهد من أجل تعليتها وسموها[3] .

وحقيقة الأمر أن التغييرات السريعة التي طرأت بفعل ثورة المواصلات وثورة العلم والمعلوماتية والثورة التكنولوجية اكتسحت اليقينيات وزلزلت الثوابت لتحدث تغيرات جذرية على قيم الحياة وحقائقها حيث تم صياغة مفاهيم ومبادئ مثل مبدأ السيادة ومفهوم إقليم الدولة، ومبدأ سيادة القانون، وغير ذلك من المبادئ،

---

[1] - الجزمية أو الدوغمائية: هي التعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشته أو كما هي لدى الإغريق الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك.

[2] – جان ألكسان: دور الثقافة والمثقف في صياغة المشروع الحضاري العربي، مجلة شؤون عربية، عدد 77 لعام 1994، ص251.

[3] – المرجع السابق، ص250- 251.

هذه التعبيرات ارتقت إلى مستوى الطولوجي جعل المسكونة قرية صغيرة يحكمها فكر كوني.

وبذلك فإذا لم يصيح السمع إلى هذه التحولات فإننا سنتحول إلى مستحاثات، وتصبح ريفيين نعيش في كهف أفلاطون متعاملين مع إشعاعات الضوء الباهتة ومع الانعكاسات المزيفة[1].

وبذلك فهذه الحقائق الكونية الجديدة، فرضت ذاتها على كافة الأطراف، وجعلت من المتعذر تجاهل الغير وعدم احترامه والتعامل بأخلاق الحوار، أو عدم الاتصال به مبدأ التواصل communication الذي عبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

وهكذا دلل المفكرون بولادة الإنسان العصري الأكثر تفتحاً وقبولاً للرأي واستماعاً لدقات قلب الغير وابتعاده عن كهوف الذات والتمترس بالسياجات الدوغمائية.

ومشروعنا النهضوي يجب أن يستهدف إدراجنا وانخراطنا في صميم العالم بحيث نحيط بكافة مبادراته ومعانقة للواقع كجمال للقيم والمعاني، ثم استشراف بالعقلانية منجزات وثورة المعلومات، الثورة العلمية، وهذا هو المشروع العقلاني

[11] – – جان ألكسان: دور الثقافة والمثقف في صياغة المشروع الحضاري العربي، مجلة شؤون عربية، عدد 77 لعام 1994، ص 251.

والعلمي بتفرعاته المختلفة والمتنوعة والذي يمكن أن نبتنيه في الفكر المستنير المتجدد كما نبتنيه في الفكر الاشتراكي العلمي[1].

وفي هذا الصدد يرى بعضهم أن صياغة مشروع حضاري لا يمكن أن يؤتي ثماره اليانعة إلا على أساس التقنية بمعناها الآخر من حيث إنها اكتمال للميتافيزيقيا، ذلك أن الآلية بمعناها الحديث ليست مجرد تطبيق لعلوم الطبيعة..إننا لا نفهمها كذلك إلا في إطار رؤية ميتافيزيقية تفضل النظري عن العملي والمعرفة عن التطبيق، فالآلية الحديثة شكل من أشكال الممارسة، وهي حلول لممارسة جديدة، فليست ماهية الآلية تحويلاً للأداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في طبيعة الآلة ذاتها[2].

ذلك أننا أمة في طريق النمو وتحقيق الوحدة والخلاص من رواسب الماضي وتركته الثقيلة، وعلينا أن نجترح أكثر من ثورة، وأن نقبل التحدي من أكثر من جبهة، وسبيل ذلك ثورة ثقافية (أو بالأصح حالة ثورية عامة) عارمة تستهدف تغييراً اجتماعياً حضارياً شاملاً تنتفض به إنطلاقاً من إرثنا الحضاري الكبير الخلاق، وبفعل تاريخي جبار يمكننا من امتلاك ناصية العصر والتحدث بلغته في نظرة تفاؤلية تقوم كاستجابة خلاقة ليس كرد فعل، وإنما على الأقل من خلال جدلية تجاوزية تتصل بالماضي، وتحقق استمرارية الأمة التاريخية دون النظرة الإقتلاعية

---

[1] – انظر في تقريظ الدكتور عبد الدائم لكتاب الأستاذ محمود أمين العالم، مجلة المستقبل عدد 227، لعام 1998، ص146.

[2] – عبد السلام سعيد المالكي: الفكر الشمولي والفكر الكوني، مجلة الوحدة، العدد 6، لعام 991، ص7.

الإنسلاخية التي لا تثق بالذات ولا تعتبرها منطلقاً لكل تقدم، وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن المنهج الذي يحمل خطاباً في التقدم والارتقاء.

في نظرنا إن هذا المنهج يجب أن يكون ديالكتيكياً تجاوزياً[1]، تراكمياً ارتقائياً "صيرورة تراكمية" تتأسس فيه كل مرحلة على المرحلة التي سبقتها، وتؤسس في الآن نفسه للمرحلة اللاحقة[2]، حيث «وبعيداً عن لغة الإيديولوجيا الدوغمائية القبلية» التي لا تنفي كل مرحلة، المرحلة التي قبلها أو تنقضها عروة عروة على هذا الأساس يمكن التأكيد أن لدينا ثلاثة مشاريع أساسية للنهضة، وليس مشروعاً واحداً، وقد عبرنا عنها بأزمنة ثلاث وكان من المفروض أن تختصر هذه الأزمنة بزمن واحد لأن هذه الأزمنة الثلاثة إن هي إلا محطات لمرحلة تاريخية واحدة في حياتنا، لكن الملفت للنظر هو أن كل زمن كان ينفي الجانب الإيجابي الذي أنجزه الزمن السابق، حيث كان رفض السلبي الخاص بالزمن السابق يقترن برفض الإيجابي فيه.

هكذا لقد طال رفض المشروع القومي الاشتراكي للإقطاع والديمقراطية الرجعية، طال رفض الحريات السياسية والتعبير الفكري وحرية الرأي، كما أن رفض المشروع الإسلامي للثقافة الغربية والإنجاز الاشتراكي- القومي طال رفض العلم والمؤسسات والإنماء، والواقع التاريخي يقدم لنا حقيقة واقعية، هي أن الأزمنة الثلاثة جزء من

---

[1] - د. محمد عابد الجابري: مقاله الموسوم بعنوان آفاق المستقبل العربي، وهو ينتقد المفهوم القيمي للقومية وينادي بمفهوم عملي وواقعي، مجلة المستقبل العربي، عدد 156، لعام 1992، ص11.

[2] - يراجع في تفصيل ذلك د. وجيه كوثراني: مشروعات النهوض العربي بين الأمس واليوم، مجلة الطريق، العدد الأول، 1997، ص79، وما بعدها.

مرحلة واحدة مستمرة وذات وجهين: وجه الاستبداد من جهة ووجه التحرر والنهوض من جهة ثانية، وبالتالي فإذا أردنا تلخيص الهداف السائدة في الأزمنة الثلاثة (المشاريع الثلاثة) أمكننا القول إنها: الحرية، العدالة، الثقافة الإنسانية.

وهذه الأهداف تصدر عن حاجة واحدة، ويجب أن تتكامل معها في إطار مشروع واحد يتجاوز الأزمنة الثلاثة إلى زمن يكون بداية لمرحلة جديدة، لا تتجزأ فيه الحرية بين بعديها الداخلي والخارجي (بين الديمقراطية السياسية في الداخل والاستقلال الناجز عن القوى الدولية الكبرى)، ولا تتجزأ فيه العدالة بين الحق في لقمة الحياة والعيش الكريم، وبين الحق بالتنفس والتنشق بالرأي والقول ولا تتجزأ فيه بين دين وعلم أو بين إسلام وإنسانية، أو بين شعائر محلية وأخلاق وقيم عالمية[1].

هنا نلتقط الأطراف الخيط المتين الذي نسجه الدكتور "كوثراني والأستاذ أمين محمود العالم" حول الفكر العالمي والفكر الإنساني، ثم الفكر الديني، وعدم التعارض بين هذه الأنماط الفكرية وهذا ما يقودنا بالتداعي إلى مسألة العلمانية التي يجب ألا نفهم أن موقفنا منها هو الموقف من (العدو- النموذج) الخصم التاريخي[2].

---

[1] – د. وجيه كوثراني: مشروعات النهوض العربي بين الأمس واليوم، ص1.

[2] – د. السيد ولد أباه: التنوير والتأصيل قراءة في أعمال حسن حنفي، مجلة المستقبل العربي، عدد 167، لعام 1993، ص122.

ذلك أن القضية التي يجب أن نعطيها الحل السليم هي: كيف للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث، دون أن يتنازلوا عن دينهم[1].

على هذا الأساس يمكن الالتقاء مع العلمانية في أكثر من موقع: قيمة العقل مركز الإنسان من العالم، فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، رفع المقدس عن الطبيعة، وعي الكثير من النصوص (باستثناء النص المقدس: القرآن والحديث الصحيح) الانطلاق من الإنسان كمفهوم موجعي للممارسة النظرية والعالمية والأخلاقية[2].

فعلى سبيل المثال يؤكد أن العقل في الإسلام يحكم مساحة شائعة في هذه الحياة لا سيما في حقل الحياة العلمية، قال الرسول ﷺ: ﴿أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ﴾.

والعقل في الإسلام لا يتقيد إلا بالماورائيات الدينية التي لا طائل من الحديث فيها، وما دون ذلك فهو الطريق القويم إلى معرفة كافة الحقائق، وهو خليفة الله، والحكمة في الإسلام هي الإصابة عن غير طريق النبوة فهي إذاً توأم النبوة.

يقول "الشاطبي": ((الفقيه المجتهد فيه من النبوة، ولو لم يكن نبياً))، والخلاصة إن الأنسية الإسلامية «ولا نقول العلمانية» تجعل الإنسان يحتل دوره عالية في الوجود، حيث يتبوأ مع الله والملائكة موقعاً مركزياً، والنور الإلهي «وهو مظهر من مظاهر الأنسية» يزيد نور الإنسان نوراً على نور، وبذلك فالأنسية الإسلامية وهي

---

[1] – البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1798- 1939)، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، من دراسات دار النهار للنشر، 1977.

[2] – د. السيد ولد أباه: التنوير والتأصيل....، المرجع السابق، ص122.

أنسية مؤمنة وحسنة عقلاً وخلقاً- تلتقي مع العلمانية في الكثير من الأمور، إن كان لها سياقها الخاص وماهيتها المميزة.

وقريب من ذلك تدليل الأستاذ محمود أمين العالم باتجاه فكري ملتحم محدد تلتقي فيه الهوية الثقافية والقومية بالتراث العربي الإسلامي وبتراث الحداثة والتجديد معاً، وتلتقي فيه الأصولية بالعلمانية، ويلتقي هؤلاء جميعاً بالفكر الماركسي في أصالته لا فيما آل إليه[1].

على هذا الأساس يؤكد الأستاذ محمود أمين العالم أن الخلاف ليس بين العلمانية والإيمان، إذ يمكن أن يتعايشا ويتعاونا، وإنما الخلاف بين العلمانية والفهم الأصولي للدين، والفكر الديني المتعصب، فالعلمانية الحقيقية لا تعني رفض الدين أو القيم أو الأخلاق أو التراث أو البعد الثقافي والروحي للإنسان أو رفض الهوية الذاتية والقومية[2].

العلمانية ليست في الحقيقة إلا امتداداً للعقلانية في الرؤية والسلوك، وفي إطار تلمسات "الأستاذ العالم" للمشروع النهضوي يقدم تصوراته وأشواقه الروحية عن تلك القضية المالئة للدنيا والشاملة للناس والمحببة للنفس ألا وهي أمرية، وهذه التصورات هي[3]:

1- انعدام أي تصور نظري للحرية واعتبارها مجرد وسيلة إجرائية لغايات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

---

[1] - انظر مقال الدكتور عبد الدائم في تعليقه على كتاب الأستاذ محمود أمين العالم "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية"، مجلة المستقبل العربي، عدد 227، لعام 1998، ص147.

[2] - مجلة المستقبل العربي، العدد 227، لعام 1997، المرجع السابق، ص148.

[3] -المرجع السابق، ص251.

2- توجد لدى بعض المفكرين بعض محددات سلفية أو تراثية أو حيوية أو بنيوية أو سيكولوجية أو أبستمولوجية (معرفية)، تتداخل فيها الحرية كوسيلة بالحرية كفاية.

3- فهنالك فهم ميتافيزيقي متعالٍ لمفهوم الحرية يرتفع بها فوق الوسائل والغايات والملابسات الموضوعية العينية، مما يجعلها مغامرة معزولة في المجهول المطلق.

هكذا يؤكد الأستاذ "محمود أمين العالم" ضرورة وجود نظرية في الحرية ذات رؤية إنسانية شاملة، وتكون في الوقت نفسه استجابة للحاجات العينية المباشرة للإنسان العربي في إطار حقائق ودوافع عصرنا الراهن والدعوة إلى مثل هذه النظرية ليست دعوة إلى نظرية إيديولوجية مغلقة مطلقة نهائية، بل إلى رؤية نظرية تجمع بين الضرورات المجتمعية والقومية والإنسانية، وبين فردية الفرد الإنساني، وتجمع بين مراعاة المصالح المشتركة بين الأفراد، وبين مراعاة الفرد كقيمة في ذاته، وتجمع بين العام الخاص، وبين الحاجة الآنية والتفتح الإنساني الشامل، وتجمع بين مختلف القدرات الإبداعية على المستوى الفردي والمجتمعي والإنساني.

ولذلك فالحرية لا تتحقق بسيادة حرية السوق ولا حرية الاستغلال والنهب والاحتلال واغتصاب حقوق الشعوب باسم دعاوي صهيونية أو هيمنة دولة، وكي تتحقق في الوقت نفسه نماذج سلفية ماضوية أو نماذج خلقية بيروقراطية للسلطة والتنمية، ولن تتحقق بسيادة فلسفة الفردية المطلقة، أو فلسفة الجماعية المطلقة،

أو بفلسفة براغماتية عملية خالصة خالية من استهداف المصالح والحاجات الإنسانية المادية والمعنوية للإنسان الفرد والإنسان الجماعة وإشباعها[1].

4- وإشكالات النهضة في نظرنا تاريخية فهي وليدة نفق طويل مظلم ورثناه عن تراكمات العصور الوسطى، حيث وإن على قلوبنا ظلامات دامسة، لذلك فلا مجال للتخلص من هذا الموروث إلا بنهضة تنطلق من التراث يعقبها «كما حدث في أوروبا» فعل تاريخي تنويري يؤصل ويزكو ويمتد إلى كافة مقومات حياتنا الشكلية (العمران المادي للواقع- التنمية الاقتصادية) إضافة إلى العمران الحضاري الروحي والخلقي.

وحقيقة الأمر أن هاجس النهضة توطد وتوطن في نفوسنا منذ مشروع محمد علي باشا، لكن هذا الهاجس كان خلافياً.

لم تتوحد وتتضافر مسارب الحياة فيه، وتصب في دورة دموية واحدة، هذا ما قادنا إلى تفرق السبل، ومرد ذلك كله الثقافة التي توجه بوصلة حياتنا وتحدد لنا اتساق القيم وأنماط السلوك.

هكذا تعددت المناهج النهضوية، وكان هنالك المدخل الدولاني أو السلطوي، وقد اعتمدت هذا المنهج الدولة القومية الاشتراكية العدالوية، وهذا يغلب عليه الطابع

[1] - مجلة المستقبل العربي، عدد 227، لعام 1998، ص 151.

الاقتصادي وليس الاقتصادي الذي يعطي الأهمية للاقتصاد كقوة في التقدم، بل وفي بناء النظام الفوقي[1].

وهنالك المدخل العقائدي الضرامي النضالي، وهو المدخل الذي حملته القوى الدينية، والذي يرد إشكالاتنا إلى انخفاض التوتر الديني في النفوس، وهذا المذهب انتقائي تجزيئي ينسلب تجاه معطيات العصر وإنجازاته، وقد يقوده التطرف إلى الدوغمائية والانكفاء وفراضية العداء لكل ما هو غير إسلامي.

و**الخلاصة** يجب الأخذ بمنهج تكاملي مركب للإنهاض العربي يحيط بكافة مبادرات الإنسان العربي المادية والروحية، وتحدياته الأساسية الشاملة، وهذا ما سبق تسميته بالمنهج الذي ينجز العمران الشيئي إلى جانب العمران النفسي والروحي والأخلاقي والقيمي.

هذه النظرة المتسعة والمتكاملة تتعدد فيها المناهج وتعتمد الأوليات والنواهض والديناميات الآتية[2]: التواصل، التراكم، التكامل، فالتواصل هو التربة الذي يتحقق فيها الحوار، وتنمو فيها سعة الأفق ويتعمق من خلالها النضج.

أما التراكم فهو التقدم الشامخ، حيث يرتفع فيه البناء لبنة لبنة وتتداخل فيه التجارب تجربة تجربة، والتكامل هو تلاقي الجهود والأدوار والأفكار في لحظة أو مرحلة معينة[1].

[1] - انظر معن بشور: النهوض العربي من أين يبدأ، مجلة المستقبل العربي، عدد 222، لعام 1997، ص115، وما بعدها.

[2] - المرجع السابق، ص117.

ويستطرد هذا الطريق متحدثاً عم المشروع السياسي النهضوي لأمتنا، محدداً أولياته فيما يلي[2]:

وضوح الرؤية- البرامج- المؤسسات- التيار- الرموز- الحركة- الضمانات.

- فالرؤية الواضحة هي التي تحدد للنهوض ملامحه الكبرى وتمنحه الآفاق وتحرك فيه الكوامن.
- والبرنامج هو الذي يبلور الرؤى الاستراتيجية، ويحددها في أولويات وتفاصيل في مختلف الحياة العربية.
- والمؤسسات تعني إقامة مجتمع مدني، يضم في جوانبه مبادرة كل فرد، وبذلك يتاح لها أن تعمل بانتظام وإطراد، بحيث يسود روح المجال وروح المؤسسة وضميرها وإرادتها دون تدخل أو قسر.

أما ثلاثية (البناء – الرموز- الحركة) فيقصد منها أن تصل أنوار النهوض إلى عمق الناس العاديين بحيث تهزهم في أعماقهم وآلية ذلك ما يلي:

الضمانة المبدئية: بإعادة الاعتبار لسلطة المبدأ.
الضمانة الأخلاقية: بحيث تترسخ المحورية الأخلاقية ومظهر ذلك أن يسود الصدق مع النفس ومع الآخر، كما تسود الشجاعة والثقافية.

---

[1] - معن بشور: النهوض العربي من أين يبدأ، ص 118.

[2] - المرجع السابق، ص 118.

الضمانة الثالثة هي العمل الثقافي للظاهرة السياسية العربية: الذي أصبح محاصراً بدرجة عالية من السطحية والرقابة والاهتزاز، ولا يمكن الخروج منها إلا بنعجات ثقافية عميقة تفتح الأبواب لهواء التجديد والإبداع في الأفكار.

فالثقافة هي التي تثري المشروع الوطني والقومي، وتسمح له عبر القصيدة أو الأغنية أو الرواية أو اللوحة أو اللحن أن تصل إلى أعماق الناس.

والضمانة الرابعة هي ربط العمل السياسي العربي بالعلم: وذلك بأن يرتبط علم السياسة بكل العلوم الاجتماعية الأخرى من اقتصاد واجتماع وتاريخ وفلسفة وتربية.

الإصلاح الديني كعنصر

في المشروع النهضوي العربي

ما هو خارج عن نطاق الجدل أن الإسلام يتماهى في العروبة، وبالمقابل فالعروبة تخلقت وتمخضت ثم انطلقت من مشتل الإسلام كائناً جماعياً سويّاً.

ففي رحم الحضارة الإسلامية وحضانتها، وتحت شمسها الدافئة ثم نمو الأمة العربية، وتبلور نشؤوها، وفي الوقت نفسه، فقد كان الإسلام الدرعة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها، وبإيمان السيف الإسلامي المتشق من الغمد العربي ذر قرن الإسلام، وانتشرت رسالته في العالم، رسالة مبرأة من الظلم والاستعلاء والشعوبية.

لقد كان الإسلام مصدر القوة التي استند إليها شعبنا العربي العظيم في اجتراح تجاربه التاريخية وبناء ثقافته الإنسانية، فهكذا كان المسجد والجامعة الحضارية التي أبدعت روائع مدينتنا والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين في وجه أشكال الغزو والاستعمار.

ولقد حفظت أمتنا للإسلام العهد، وأوفت له الأمانة، وأدّت به الدّين، هكذا تمسكت به في أحلك الظروف تاجاً يزين هويتها ومفرقها، رافضة «خلافاً للعلمانية الكاريكاتورية في تركيا» معاندة، مقاومة أية منظومة قيمية لا تتموضع القيم الإسلامية في نواتها النووية.

لقد تبذر الإسلام «ثقة ومعانقة» وترسخ في أعماق الضمير والوجدان الجمعي العربي، وهذا ما حدا بعضهم للقول بأن الإنسان العربي متدين عبر التاريخ، كما حدا الدكتور محمد عمارة لوصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها تنطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة خلافاً للحضارة العربية التي درست العلوم حقولاً مستقلة عن تلك القوة الخالقة[1].

هذه العلاقة بالإسلام لم تكن مجرد وضع إلهي، بل امتدت لتضع دستورنا الخلقي والجمالي والذوقي والمنطقي والعملي[2].

هذا الدور الهام للإسلام «صوغاً للهوية والتراث» نجد جذوره ممتدة في الوجدان الشعبي «خلافاً للنخب المتمغربة» حيث التراث الإسلامي هو المخزون النفسي للجماهير العربية[3]، وهذا ما حدا بعضهم للحديث عن هوية متميزة بالإسلام لهذه الجماهير[4]، بله عن ثقافة عربية شعبية تتجذر، وتتمحور حول قيم الإسلام ومنطقه العام ونظرته إلى الوجود من خلال أهازيج الشعب وقصصه ورموزه وأزجاله.

---

[1] –الهوية والتراث، مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة، عام 1984، ط1، مداخلة، د. عمارة.

[2] – مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسكاوي وعبد الصبور شاهين: دار الفكر، بيروت، ط3، 669، ص123.

[3] – د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص7.

[4] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، عدد 128، لعام 1989، ص28.

وإذا تعاملنا مع أعظم مطلب ومطمح وتعطش للروح العربية تشوقاً وتوقاً ورنواً لحياة أفضل، إذا عانقنا تلك يجلنا لمطلب الوحدة الكمالة الأولى والهاجس الأوفر والحنين الأبدي.

هكذا اكتشف الأستاذ "الفضل شلق" عن السر الكبير وراء التفاف الجماهير العربية حول عبد الناصر لأنها فهمت الوحدة امتداداً للمشروع الحضاري التاريخي الإسلامي التوأم للمشروع العمراني الحضاري العربي على هذا الأساس رفض بعضهم الكلام على مقولة التوافق بين العروبة والإسلام لسبب بسيط هو أنهما يشكلان وأقنوماً واحداً، وبذلك فليسا بحاجة إلى حلّ تلفيقي مصطنع وغريب يقتحم ويقحم الحلول على طبائع الأشياء، وإذا قيمنا ملف المشروع النقيض للعدو التاريخي الغرب تأكد لنا أن وكد هذا المشروع أنصب على فك الارتباط بين العروبة والإسلام، هكذا أعلن "رولان دورا" وزير خارجية فرنسا الأسبق «ومعه مجلة التايمز اللندنية» أعلن أن العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة "ديغول" التي دللت على أن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل[1].

ولسان حال هؤلاء أننا لسنا أمة ذات إرادة وضمير ووعي، تتعامل مع حقائق الحياة وتصنع ثقافة وحضارة، بل نحن مجرد قوم متعصب دينياً وعنصرياً، وأن الحياة الإسلامية على حد رأي أحد المتغربين العرب عالم من الوهم والضياع.

[1] – برهان الدجاني: مستقبل الصراع العربي- الإسرائيلي، مجلة المستقبل العربي، السنة 5، عدد 165، عام 1992.

وعلى الرغم من كل ذلك فقد بقي الضمير الجمعي العربي متمسكاً متحلقاً حول قطبي وجودنا، العروبة والإسلام، ونحن نسمع عن تكتل علماني هش بالمقارنة مع صلابة وعمق التكتل الجماهيري الذي بقي متجذراً حول الإسلام والعروبة[1].

هكذا يتكلم المطران "جورج خضر" عن حضارة واحدة تملئ حياتنا، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها[2].

وقريب من ذلك قول المفكر "أمين نخلة": ((كأن الإسلام إسلامان واحد بالدين وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد ﷺ وتمسكاً وكلفاً بلغته))[3].

وإذا علمنا أن الحضاري يؤسس السياسي أدركنا الدور الذي تلعبه الحضارة العربية الإسلامية في أعمق مسألة تمسّ حياتنا ألا وهي الظاهرة السياسية، وفي ذلك يقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها العقلية، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات المتكاملة))[4].

والديانات الكبرى «مثلها في ذلك مثل الإسلام» ما زالت بالنسبة للشعوب النامية ذات فاعلية كبرى للتهذيب الاجتماعي والتمدن وبناء اللحم والتماسك الوطني، وإن زوال الدين من هذه الشعوب يعني زوال الأم الثقافية المرضعة، وتركها دون أية

---

[1] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، عدد 128، لعام 1989، ص5.

[2] – مجلة الناقد، السنة 3، العدد 2، لعام 1990، ص18.

[3] – الحوار القومي الديني: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص123.

[4] – كتابه الأخلاق والسياسة: ترجمة: د. العوا، دمشق، دار طلاس، 1988، ط1، ص301.

مرجعية، ودون أية أداة للتواصل والتعاون والتماهي وتبادل العواطف والتقديرات المادية والروحية[1].

ذلك أن البعد المتعالي للدين جزء من تكوين الإنسان وما زالت الشرارة الإلهية، وستبقى تفجر طاقات الإنسان من أجل الحق والشرط البشري، وتعلية الإنسان وارتقائه وسموه والقيم الروحية هي الموئل الذي لا يغضب لطاقات الإنسان وقدراته، وهذا ما عبر عنه الراحل جمال عبد الناصر بقوله: ((إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها، وقوله أيضاً: إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة والحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين فرصة متكافئة لكل إنسان))[2].

هذه الأهمية للدين تبدو واضحة فيما حدث للنظم الشمولية فقد استغنت عن القيم الإنسانية، فانقادت إلى نظم البربرية الحديثة القائمة على قتل الفرد والأمة، وهكذا فلم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية التي تبرر الإنسان، كما كان يعتقده، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية، كما كان يقال، وبعد أن زال عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية، وإنما قاد إلى العكس إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً[3].

---

[1] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص43.

[2] – جمال عبد الناصر: الميثاق، دار القلم، دار العلم، ط1، 1971.

[3] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، ص43.

وعلى الرغم من هذه الأهمية للحضارة العربية كناهض ورافعة ودينامو لحياتنا، فقد تحولت إلى إشكالية، وهي التي اعتادت أن تحل لنا كل إشكالية.

وهكذا تمتلئ النفس أسى ومضاضة وغصة قاتلة، ونجد أكثر من مطيه سياسية تمتطي باسم الإسلام، كما ترى أكثر من نزعة عدائية لإزالته من لوح وجودنا الاجتماعي.

وهذا الخلاف لا يدور حول مسائل بسيطة تتعلق بتأويل الإسلام أو تفسيره، بل يتعدى ذلك إلى مشاكل جذرية وشاقولية وحاسمة تتناول تضاعيف حياتنا الثقافية والعقلية والاجتماعية، لتمتد إلى الاعتبار الاجتماعي الأكبر حول أنماط المجتمع والمستقبل، وهذا ما يفسر أن معاركنا النظرية والعملية تجد لها ركيزة أو مكاناً في هذا الصراع حول الإسلام، وهذه المواقف تدفعنا للقول بأن الإسلام والدين عموماً أصبح موضع خلاف وفرقة طائفية، كما تدفع للاعتقاد بأن هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير عن عودة الإسلام إلى الساحة الاجتماعية[1].

هكذا يفهم كيف أن فريقاً يفهم الإسلام منبعاً ثرّاً لكل شيء، في حين يرى فريق آخر في الإسلام عالماً من الوهم والضياع.

وكنا نتمنى أن يكون الإسلام المرجعية الكبرى وكتاب الكتب وإيديولوجيا الإيديولوجيات ومرجعية المراجع التي تحتكم إليها، والفضاء الأعم الذي تتفتح في ظلاله الزهور كافة تنافساً وعطاء، وهنالك أسباب عدة لهذه المواقف الاستئصالية والطمسية للدين منها تأثير التفسير العربي التقدمي للدين بميكانيكية المركزية

[1] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، ص 85، والكلام لأدونيس.

الأوروبية Europeanism وبخاصة أفقها الماركسوي المتضمن أن الدين أفيون الشعوب[1].

لقد اختار أصحاب هذا الموقف من التراث الماركسي ما يؤكد وجهة نظر إيديولوجية لا معرفية منهجية جدلية، وإلا كيف نفسر تثمين "ماركس" للدين بقوله: ((الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم ومنهجهم الأخلاقي، إنه أفيون الشعوب))[2].

هكذا مارس التيار الماركسوي في وطننا العربي منهج (لا تقربوا الصلاة) وقد غض الطرف عن كل ما في هذا النص الفذ الماركسي، ولم يجدوا فيه إلا عبارة (الدين أفيون الشعوب).

وحسبنا التأكيد على زيف وهشاشة التيار التغريبي الانغماسي، ذلك الوصف الذي قدمه المفكر العربي الكبير "عصمت سيف الدولة"، قال المذكور: ((وقد بدأ الاستعمار القاهر يفرض نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية، وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلمين، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرارهم إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية، وبين قواعد النظام المفروض، ثم إطراد تلك الملاءمة خلال زمن

---

[1] – د. برهان زريق: حول نظرية عامة تقدمية للدين، مجلة المستقبل العربي، عدد 210، لعام 1996، ص62.

[2] – رفعت السيد: الإسلام السياسي، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، 1989، ص15.

غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وأداباً يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين، لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي، وهذا ما أدى إلى الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الإسلامي)).

وبهذا التحديد لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة والإسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها[1].

هكذا نشأت والكلام "لسيف الدولة" طبقة التفت حول المستعمر في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقاره للجماهير، لتؤدي بالنيابة في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقاره للجماهير، لتؤدي بالنيابة عنه ولحسابه نقض الحضارة العربية في بناء شخصية الإنسان العربي ليسكن فيقبل، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمار في الوطن العربي المجزأ تبعاً لدرجات التخريب والتغريب وتأثيرهما في إضعاف هيكل شخصيته[2].

والسؤال المطروح هو: هل تخلت أمة عبر التاريخ عن قيمها وحقها في الاجتهاد والرؤية والتذوق والتفكير، ومن جهة أخرى، هل من مصلحة الحياة الإنسانية أن

---

[1] – د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، جدلية الثقافة القومية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، لعام 1986، ط2، ص423.

[2] –المرجع السابق، ص 428- 429.

تتخلى أمتنا عن شخصيتها، أم عليها أن تشجعها على إثراء الحياة الدولية والإنسانية بعطائها الخاص وعبقريتها الذاتية الفذة.

إننا مع "الدكتور غليون" بأنه ليس هنالك أية إمكانية كي تعبر أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها، وتتبنى منظومة أخرى، وحتى الإسلام لم يفعل ذلك، بل أعاد توظيف معطيات الثقافة العربية، وتوجيهها في اتجاهات جديدة[1].

من المؤسف أيضاً أن تجد على الضفة النقيض تيار الحشوية الإسلامية الانكماشية الذي يشد الإسلام على كهوف الماضي، فإذا بالإسلام «حسب التفسيرات الظلامية لهؤلاء» يصبح عبئاً على حياتنا بدل أن يكون عامل تقدم وانطلاق، يقول الراحل جمال عبد الناصر في وصف هذا التيار: ((لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية، لكن الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها، لكي توقف تيار التقدم إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية))[2].

لقد فهم هؤلاء ضرورة فرض الدين قسراً دون أن يفهموا أن أهمية الدين أن يكون خلاصة اختيار اجتماعي واستجابة لحركة الحياة والمجتمع.

---

[1] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، ص40.

[2] – الميثاق الوطني الذي قدمه الرئيس جمال عبد الناصر في أيار/مايو 1962.

ذلك أن الدين شأنه في ذلك شأن القوانين يجب أن يتوافق مع نمط ملائم للعلاقات الاجتماعية، وإن أكثر الملل صدقاً وقداسة ربما تكون مصحوبة بأوخم العواقب، عندما لا ترتبط بمبادئ المجتمع، وعلى العكس فالملل الأكثر زيفاً قد تقترن بنتائج ممتازة عندما تستنبط بطريقة تجعلها مرتبطة بهذه المبادئ[1].

إذاً لا للانغماس، ولا للانكماش، ونعم للاستجابة الخلاقة لقيم الدين، ثم وضعها في المكان السليم من حياتنا، وهذا لا يعني إلغاء الجدل داخل الإسلام أو حوله، فهذا أمر مستحيل، بل كل ما نبتغيه أن تتحول المواقف الاتهامية والتجزيئية والنصية إلى جدل وحوار حقيقي حول المسائل التي يطرحها الدين، ويطرحها التحديث والتقدم الحضاري.

وحقيقة الأمر أن الأزمة حول الإسلام والتقدم ليست جديدة، بل كانت تأخذ لها في كل مرحلة من حياتنا، مبدأ خاصاً ومظهراً معيناً، والمهم هو إعادة التفكير في القيم والمعاش لا توثيقها إذاً فالمسألة أولاً وأخيراً إعادة موضعة الإسلام في حياتنا وترتيبه في منظومة ثقافتنا وهويتنا، وذلك بتحديد معانيه ومراميه ومضامينه، ثم إعادة تفسيرها وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى، وهذا لا يحقق جدواه، إلا إذا اعترفنا بداءة للإسلام بدوره ومكانته، ثم اتحنا له أن يطمئن إلى وجوده ودوره، بل ساعدناه، وساعدنا كل فعالية أخرى أن تتفاعل وتفجر طاقاتها وإمكاناتها، لا سيما «كما قال الفقيه جورج بوردو» أننا في حال تخلق ونشوء، وهذا يعني ضرورة إتاحة الفرصة لكل فعالية أن تحقق ذاتها وإلا بترت هذه الفعالية واستئصلت، وذلك أن من غير المعقول الحديث عن منظومة عقلية أو

---

[1] – نظرية الثقافة، عالم المعرفة، تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة علي سيد الصادي، عدد 223، لعام 1997، ص199.

عقائديـة، إلا إذا اطمـأن النـاس إلى مناطهـا وغايتـها، ومظهـر ذلـك التوظيـف الاجتماعي للدين، وذلك بتحديد الهداف الجديدة، وتفجير الإمكانات في المنظومة العقائدية التي تضاف إلى إمكانات أخرى موجودة أو قائمة[1].

وفي هذا الصدد علينا أن لا ننظر إلى الإسلام كحادث عارض أو موقف طارئ أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو إيديولوجيا مؤقتة، بل علينا أن ندرك إدراك اليقين أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا أبقيت إشكاليتنا حول الدين مرتبطة وقائمة على أفكار سريعة، أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية، أو غير سياسية، أو إذا بقيت قائمة على المخاوف والرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور.

إن القيم الإسلامية تتماهى مع هويتنا التاريخية وضميرنا الجمعي ولهذا يجب أن نواجه هذه الإشكالية المصيرية متجاوزين أفكارنا المجتزأة وحساسياتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة التي تخفي حقيقة القضية، وآلية ذلك أن نطرح المشكلة في كليتها وكافة أبعادها، والخروج منها بموقف جذري موحد ومنطقي وصولاً إلى الإجماع الوطني الذي هو أساس لكل تقدم وانطلاق وللوصول إلى ذلك لا بدّ من طرح المسألة كمسألة معرفية أولاً، وذلك بالحفر في تربة ضميرنا الشعبي لمعرفة حقيقة هذه المعرفة حول الإسلام ودوافعها وآفاقها والرهانات المختلفة حولها ومخاطر انزلاقاتها، أو الانحراف بها، لا سيما أنه لا يمكن الوصول إلى القدرة إلا من خلال المعرفة على قاعدة وتداعيه: استشراف، معرفة، قدرة.

وتوضيح ذلك أن رؤية سليمة للأمور ووعياً مطابقاً لأساسيات الأمة ووجهتها ومستقبلها ورسالتها وموقعها في الحياة وأصدقائها وأعدائها، هذه الأمور تقتضي منا إعادة النظر في كثير من المفاهيم مثل العلم والعقل والعلمانية والمواطنة

---

[1] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، ص43.

والحداثة والحضارة والحقوق والحريات العامة، وذلك بالحفر في الأعماق للوصول إلى جذورها وفهم كنهها على ضوء مبادراتنا والإحاطة بمجمل ظروفنا دون أن نحاشي أحداً بما في ذلك الإسلاميين الذي عليهم أن يعيدوا النظر بمنظومات القيم التي صيغت على ضوء العصر الوسيط، ومن غير المعقول اعتبار هذه المفاهيم مقولات ثابتة، نخر لها ركعاً وسجداً.

على هذا الأساس يؤكد الدكتور "حسن حنفي" أزمة الثقافة العربية المعاصرة مؤكداً أن من مظاهر ذلك أننا نفكر بثقافة الانتصار، ونحن نعيش في واقع الهزيمة، نتصور العالم بعقلية خير أمة أخرجت للناس ونعيش واقع الاحتلال والقهر والتجزئة والتبعية والتخلف واللامبالاة والاغتراب، ما تتعلمه وتعلمه شيء وما تفكر فيه وتعيشه شيء آخر، وما زلنا نمارس عقائد الفرقة الناجية، ونكفر الفرق الضالة، فتمثل إيديولوجيا السلطة، ونقصي المعارضة، وما زالت برامجنا الدينية تقوم على الإلهيات والغيبيات دون الإنسانيات والمشاهدات، تدرس فقه الغنيمة وفقه العبيد وفقه الذمة وفقه النساء، وفقه العبادات، والعالم قد تغير فلا غنائم في الحرب ولا عبيد في المجتمع، ولا فرق بين مواطن وآخر في عقيدة أو بين رجل وامرأة في المواطنة...وما زالت الفرق الصوفية تناجي وتبتهل على ضفاف النيل بالسودان والأرض في حاجة إلى زراعة وشق الطرق لنقل الفواكه المتساقطة، وما زلنا في التشريع نعطي الأولوية للنص على المصلحة والمصلحة أساس التشريع في وعينا العلوم النقلية كما ورثناها دون أن نحولها إلى علوم عقلية، في حين غابت

في وعينا العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ومن ثم غاب حتى الحس التجريبي وحتى الذهني والاستدلالي[1].

إنه لأمر خطير تحويل الإسلام إلى المسألة الفلسفية المسماة ذات القرنين، أبيض أو أسود، أي التعامل مع حياتنا على أساس نمطين متعارضين هما إما الحاجات الروحية أو المادية وبالطبع فتجاوز هذه الإشكالية يكون بالتوصل إلى تسوية تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي كوسيلة لبناء الذات والشخصية العربية بدل تدميرها من خلال خلق فضاء اجتماعي عربي تتبلور فيه كل ذات ليس فقط على أساس حق كل إنسان بالأمن والوجود بل بالأمن والنمو على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار، قال تعالى: ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ **المطففين/26**، علينا أن ندرك مهما كانت اعتقاداتنا المذهبية أو الفكرية أن المجتمع العربي لن يستطيع في المنظور القريب أو البعيد أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره ضد الإسلام أو خارجه أو حتى من دولة، وبالمقابل فمن غير الممكن والمتوقع أن نقوم بهذه المهمة دون أن ننفتح على حركة الواقع والعالم، ونتعلم ونأخذ منها كل ما هو جديد ومفيد، بل من غير المتوقع أيضاً أن يستوي بناؤنا، وتترسخ أقدامنا على ما ورثنا من العلوم العربية القروسطية مولين وجوهنا عن كل ما أنجزته البشرية في هذا العصر من مكتسبات مادية ونظرية أو فكرية أو اجتماعية والقول بغير ذلك لن يؤدي إلى تدعيم الإسلام، بل دفعه إلى التراجع والتقهقر وتجميد أمور الدنيا وتدويلها إلى دين[2].

---

[1] – د. حسن حنفي: في الثقافة السياسية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998، ص22.

[2] – د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، ص45.

ذلك أن الموقف السليم من الدين يتحدد على أساس حسنا التاريخي العميق ونظرتنا الاستشرافية للمستقبل التي تجمع البرهات الثلاث في حياتنا على صعيد واحد لماضي حامل للحاضر، والحاضر يمهد للمستقبل، لا الماضي يتوانى له أن يغيب الحاضر ويفتت عليه، ولا الحاضر ضائع بين الماضي والمستقبل توهاناً ينسيه زمانيته ومبادراته وإحاطته بظروفه.

إن معاصرتنا لا تتحقق إلا بالمشروع الحضاري العمراني العربي، وهذا المشروع لا يبرح يمتاح الساعة تلو الأخرى الكثير من المشروع الحضاري الإسلامي، والقول بغير ذلك يعني أن الحضارة العربية الإسلامية ارتجت على نفسها في كهف الذات الباهت الظلامي، ومن هنا نذكر ما قاله الراحل عبد الناصر: ((إن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من الأديان السماوية ومن تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات)).

إن الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدامغة، كما أنها تسلحها بفروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات وتعبر بها مختلف المصاعب والعقبات[1].

وبهذا المعنى تصبح الدائرة الإسلامية الظهير الجيو سياسي والجيو تاريخي والجيو اقتصادي للدائرة العربية، وهي من الآن نفسه المتنفس الحضاري التي تمتاح منه ما يحدد غياب حضارتنا، وينفخ فيها الجدة والعملقة والتجوهر، وهذا الارتباط بين المشروع العربي والجذر الحضاري الإسلامي التاريخي الأكبر مؤسس

[1] - جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة والميثاق، دار القلم، دار العلم، بيروت، 1970، ص223، 224.

على التاريخ المشترك، وعلى ذاكرة جمعية مشتركة تشدنا إلى المشروع الحضاري العمراني الإسلامي العالمي، وتجعلنا نرى الأمل والرجاء والقوة في هذا المشروع.

إن الإسلام جزء من نسيج حياتنا، وبالتالي فإن أي مشروع تحديثي ينفخ بنا الروح ويجدد الدماء والنسغ في قيمنا إنما يجب أن يعانق ويتناول كافة أركان وجودنا ومقوماتنا بما في ذلك الإسلام الذي يتموضع في الجوهر من هويتنا[1].

هذه المسألة تكاد تكون موضع اتفاق لدى مفكري أمتنا في الماضي، ولدى من حمل مشاعل النهضة في الحاضر.

هكذا تكلم الدكتور "فهمي جدعان" عن خط التقدم لدى مفكري النهضة في رائعته **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**[2].

لقد خصّ المذكور فصلاً كاملاً تكلم فيه عن الوحي في التاريخ حيث أبرز خطين تاريخيين أساسيين أولها خط الماوردي الذي تتحرك نظريته بين نقطتي الله والإنسان، الدنيا والآخرة، الدين والدنيا، الأرض والسماء، من خلال التوازن لا إفراط أو تفريط لا طغيان لأحدهما على الآخر ولا افتئات[3].

أما الخط الآخر فهو خط "الغزالي" الذي يمثل الجنوح بالحياة الدّنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنته العلاقة، الوحي في أمور تلك الحياة.

---

[1] - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، 1988، ص47.

[2] - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

[3] - فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص 51.

يتابع الدكتور "جدعان" القول: ((لقد كان تأثير الغزالي على حياتنا لا يستهان به على الإطلاق، إذ لم يكن بإطلاق لقب حجة الإسلام أمراً عبثاً، وبالتالي فإن الثقل الذي كان له على أمور المسلمين منذ بداية القرن السادس الهجري لا بعد له أي ثقل لأي مفكر آخر، ومن جهة أخرى يستطيع المرء أن يلحظ أن فكر الغزالي عانى من انحسار وتراجع قويين لدى المفكرين المحدثين، بينما نلاحظ أن أفكار الماوردي قد لاقت صدى واسعاً جداً لدى هؤلاء المفكرين))[1].

إذاً فالفكر الإسلامي التقدمي الحديث كان يرنو باستمرار إلى إعادة التوازن لمسألة الوحي في التاريخ، تخلصاً من نظرية الغزالي الحادية القطب الإلهية المركز بشبه إطلاق.

وها هو "الدكتور حسن صعب" يحمل الهم نفسه الذي حمله "الدكتور جدعان"، وذلك في كتابه الذائع الصيت الموسوم بعنوان **تحديث العقل العربي**.

لقد خصص المذكور فصلاً تكلم فيه على التحديث القيمي، حيث أكد فيه استحالة هذا التحديث وما يتصل به من تحديث إنمائي دون التجديد الديني[2].

ولقد دلل الدكتور صعب على وجهة نظره في الإصلاح الديني لأوروبا الذي حرّر الغرب من سلطة الكنيسة مساعدة على تحويل اهتمامه من المشاكل الأخروية إلى

---

[1] – فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص 51.

[2] – د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1969، ص83.

المشاغل الدنيوية، وصور له المجد الدنيوي والصورة الشخصية كصورة من صور اختيار الله للإنسان[1].

والمثال الثاني الذي دلل به المذكور هو نهضة اليابان حيث حققت ثورتها الإنمائية من خلال التقاليد البوذية الخلقية التي لم تكن تقاليد لاهوتية أو كلامية[2].

لقد ربط "الدكتور صعب" تقدمنا بمراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام، وذلك بتعديل السير في طريق التحضر الحديث بدون أن نفقد ذاتنا[3].

وفي نظر المذكور أنه ما دام الوحي في الإسلام مصدر الحقيقة فالتحديث يتطلب منا تجديد مفهومنا للكتاب وللكلمة الإلهية، ولا بدّ أن يكون هذا التجديد منهجياً لا عدوانياً، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها، لا سيما أن الاجتهاد في الإسلام هو مبدأ الحركة[4].

ذلك أن الإسلام كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة ارتبط بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة، إذ بقي الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما

---

[1] - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1969، ص83.

[2] - المرجع السابق، ص 84.

[3] - المرجع السابق، ص 86.

[4] - المرجع السابق، ص 86.

دامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة وإن إعجاز الكلمة الخلاقة هو إعجاز القرآن وإعجاز القرآن وإعجاز الإسلام الحقيقي[1].

والأمر الإلهي هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير وكل ما عدا الله فهو متغير، وهكذا أطلق فيلسوف الحركة هيجل على القرآن تسمية الحركة[2].

في الإسلام الله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان واحد، والمصير واحد، ولطن طرق الإنسان والله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، وبذلك يتحتم تعدد مناهج المعرفة نشداناً للحقيقة الأخيرة الواحدة[3].

لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافاته، ففتح له الطريق الإلهامي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرق الأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية، وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان، وفتح له طريق التذوق الجمالي أفق التفاعل مع آداب البلاد التي فتحوها.

ويطرح الدكتور "حسن حنفي" مشروعاً للتجديد الديني[4]، ويمكننا أن نعانق في هذه الرقعة الضيقة بعض الأمثلة، من ذلك قوله بان الشهادة لا تعني فقط التلفظ

---

[1] – د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 87.

[2] – المرجع السابق، ص 88.

[3] – المرجع السابق، ص 87.

[4] – نقصد من ذلك كتابه من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، (خمسة أجزاء)، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1988.

بعبارة (أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله) بل تعني الشهادة على العصر، وذلك ببيان المسافة بين نظام الواقع ومقتضى الفكر، ثم محاولة إلغاء هذه المسافة في سبيل ذلك بكل شيء حتى بالنفس، فتحقق الشهادة، وهي الشهادة العملية، ويصبح الإنسان شهيداً بعد أن كان شاهداً، فالشاهد والشهيد كلاهما موقف بشهادة، وليست الشهادتان إذاً إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ[1].

والتوحيد في نظر "الدكتور حسن حنفي" نوعان، توحيد قول، وتوحيد عمل، والله والأمة وجهان لشيء واحد بنص القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92.**

على هذا الأساس فالدفاع عن الله، ومن ثمّ فإذا تمّ الدفاع عن الله عند القدماء، وأقروا في قضيتهم إثباتاً للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التي اعتراها التعصب، وأنهكها الضياع ونزلت عليها الهزائم وانتابها العجز وعمّها القعود.

إذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد، قد فتحوا البلدان، وحرروا الوجدان البشري، فانتصروا في الفكر والشريعة، وحققوا النظر والعمل، فعلينا أن ندعو الأمة إلى الجهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأرض المغتصبة عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين وعودتهم إلى الأرض.

إذا دافع الأقدمون عن الله لأنه كان مظان الحظر والهجوم، فإننا ندافع اليوم على الأرض المستهدفة رفعة وثروة، فالله إله السموات والأرض، وهو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله، والتوحيد فتح وجهاد، تلك الفريضة الغائبة، وهذا الأصل من أصول الإسلام، بل وعقيدته الأولى باسم التوحيد، وهكذا استبحت حرمات

[1] - كتابه من العقيدة إلى الثورة، ص18 و30.

المسلمين، واحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، وانتهكت أعراضهم، واستبيحت نساؤهم وأطفالهم، وبالتالي فإذا كان القدماء مقدماتهم الإيمانية باسم الله، فعلينا أن نبدأها أيضاً باسم الأرض المحتلة في مواجهة المحتل لأراضي المسلمين[1].

وفي نظرنا إن الإسلام ينتمي أخلاقياً إلى المذهب الإرتقائي الصعودي القائم على الكدح والإمكانية والتوتر صراعاً مع الشر وتحقيقاً للخير، وهذا هو عين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو بالنهي عملية تصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها أو ما أطلق عليه "الدكتور دراز" جهد المدافعة ومقارعة الباطل efforteminitoire وهي في الآن نفسه عملية خلق مستمر وجهد متوتر وموار للبناء الجهد الخلاق efforteereatriee[2].

والآيات القرآنية كثيرة حول هذا الجهد الخلاق الباني:

- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/**10-11**.
- ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/**133**.
- ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ آل عمران/**114**.
- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/**11**.

بل نجد لهذا المنهج الاختراقي الإنهاضي التقدمي أساساً فلسفياً في أكثر من آية من آيات القرآن، من ذلك ما يتعلق بمصلحة الاستخلاف وعمران الأرض والنضال

---

[1] – د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص30.

[2] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص24.

ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة، كل ذلك تكريم للإنسان، وتفضيله على الملائكة بسبب عمله ولأنه سيقود ملحمة التطور من خلال مقارعة الباطل.

وهذا هو عين (المصلح المئوي أو القرني) الذي سيرسله الله في نهاية كل مائة سنة ليجدد الروح لدى المسلمين.

نحن لا ننكر وجود مناهج بائسة وارتدادية وقنوطية، لكن ليس مرد ذلك الفكر الإسلامي في ذاته، بل مرد ذلك إلى الكوارث التاريخية، القتل الجماعي الذي حل بتاريخنا إضافة إلى الاستبداد والطغيان، وهكذا فنحن لا نعدم وجود تقدم كوسمولولجي (كوني) شبيه بمغامرة الروح الإنسانية لـ "هيجل"، نجد ذلك بفكرة العناية الإلهية لدى جميع الفلاسفة المسلمين[1].

ويمكن القول إن أهم من تكلم عن هذا التقدم الكوسمولوجي (الكوني) هو "أبو سليمان المنطقي السجستاني"/ت عام 371هـ/يقول المذكور: ((ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور ينشئان هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدنا، فالعالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال))[2].

والأمر نفسه بالنسبة "لجابر بن حيان" الذي آمن بتقدم روحي مستمر في عالم الإنسان الفردي أو الاجتماعي[3].

---

[1] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 43.

[2] – أورد هذا النص أبو حيان التوحيدي في المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسن، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1970، ص229.

[3] – د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص189.

ولقد دافع "الرازي والفارابي وابن سينا ومسكويه" عن فكرة ارتقاء الإنسان من مرتب الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم[1].

ويعتقد بعض الإسماعيلية أن الإنسان ملك بالقوة ويستطيع أن يصبح ملكاً بالفعل[2].

وعلينا أن لا ننسى نظرية التطور عند إخوان الصفا، وبصورة خاصة عند ابن خلدون التي هي كونية كوسمولوجية إذ أن المذكور يؤكد أن آخر آفق المعادن متصل بأول أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان، وآخر أفق الحيوان متصل بأول أفق الإنسان.

وحقيقة الأمر إن الوحي هو الحقيقة المطلقة، وهذه الحقيقة ما تفتأ تتدرج في التاريخ عبر تحقيقات لا حصر لها، وتبقى هنالك قيود بين الإسلام الحقيقية الوحي، وبين الإسلام الوحي في التاريخ، وهذه الهوة لن تعبر أبداً عبوراً كاملاً وسيظل الإنسان باستمرار متوتراً متحركاً يقترب من الحقيقة، لكنه لا يستطيع لمسها، وهذا الانبثاق للحقيقة من صدر الإنسان، هو قبس من النبوة كما قال الشاطبي: ((المجتهد فيه من النبوة، وإن لم يكن نبياً))، وهذا هو رأي الفلاسفة المسلمين الذين يرون الفيلسوف المتصل الواصل فريناً للنبي نفسه، وهو عين ما أكده المتصوفة والفلاسفة الإشراقيون وإذا انتقلنا إلى عالمنا الحديث، فقد كان هاجس الريادة والتنوير والتحرر هو هاجس رواد النهضة ابتداً من "حسن العطار أستاذ الطهطاوي" الذي احتك بالحملة الفرنسية في مصر فذهل، واعترته الدهشة

[1] – د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 45.

[2] – المرجع السابق، ص 45.

وصرخ صرخته المشهورة لا بد أن تتغير أحوالنا، ثم أعطى الراية إلى تلميذه الطهطاوي الذي رافق أول بعثة إلى باريس، حيث وعى تماماً تجربة الغرب، وأودعها في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ثمّ كتابه **مناهج الألباب**، حيث كان همه في هذين الكتابين إيقاظ العرب المسلمين في عقولهم ودعوتهم إلى الامتياح من الحضارة الغربية[1].

وهذه الدعوة في التجديد والنهضة نجدها عند "خير الدين التونسي"/1810- 1890/ومن التف حوله من عصبة المدرسة الحربية، وجامع الزيتونة يتقدمهم "الشيخ قبارو"، وإن كان هؤلاء ألحوا على التقدم من قبل الأصول، وليس بعملية زرع خارجية[2].

ولا أحد ينسينا صرخة "الأفغاني" المدوية في وجه الاستعمار في زمن التناقض، زمن تحرر الأرقاء، وتعملق الأحرار[3].

والأمر نفسه بالنسبة لصرخة "عبد الله النديم" في مصر/1845-1897م/المدللة بأن الإسلام هو السبب الوحيد للتمدن[4]، ثم موقف علي

---

[1] – رفاعة الطهطاوي: تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، دار التقدم، شارع محمد علي بمصر، 1905، ص155.

[2] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 123.

[3] – جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة (خاطرات في التربية والتعليم)، ص78.

[4] – عبد الله النديم: مطبعة النديم، ج2، ص111.

مبارك/1824- 1893م/الذي أكد أنه ليس في أحكام الديانة الإسلامية ما يمنع التقدم في أي علم من العلوم الدينية أو الدنيوية[1].

أما المفكر الباكستاني "محمد إقبال" فقد افتتح قارات واسعة في التجديد الديني منها تجديد علم الكلام، حيث أكد المذكور أن المطلوب ليس العلم بالله، وإنما تجديد الصلة بالله عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض، ويسترد الحياة، فتنتصر على الخمول والجمود والعطالة[2].

وهذا هو عين موقف "مالك بن نبي" حين أكد أن مشكلتنا ليست بأن نبرهن على وجود الله بقدر ما نشعر بوجوده ونملأ نفوسنا به[3].

ولقد أفرزت حياتنا المعاصرة أكثر من حركة دينية نزعت التجديد ومقاومة البدع الدينية والاجتماعية وعلى رأس هذه الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية[4].

والحديث يطول عن "الشيخ محمد عبده"/1849- 1905م/وحسبنا دعوته إلى إصلاح العقيدة في كتابه **رسالة التوحيد**، إذ بالعقيدة تبكي العيون وتصعد الزفرات وتخشع القلوب[1].

---

[1] - علي باشا مبارك: علم الدين، مطبعة جريدة المحروسة بالإسكندرية، 1882، ج1، ص308.

[2] - محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمد، القاهرة، 1955.

[3] - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، 1959، ص505.

[4] - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص190.

ومن أرض لبنان الشقيق ارتفعت عقيرة "حسين الجسر"/1845- 1909/بالدعوة للأخذ بمنجزات العلوم والتأكيد بأن الإسلام يحض على ذلك[2].

والخلاصة في ذلك في مصر على لسان "الشيخ طنطاوي جوهري"/1870- 1940/الذي دعا الأمة إلى أن تصنع المنشار والإبرة والقدوم، لكن على أساس تعميق الجذر الإيماني وتنمية الجانب الوجداني، ثم الربط بين العلم والإيمان[3].

أما المصلح والعالم الدمشقي "محمد جمال القاسمي"/1866- 1914/فقد دعا لتأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية، لأنه كلما ازداد المرء علماً بالفنون الكونية، رسخت قدمه في العلوم وليست وجدانه بالفهم، ونفذ عقله في أسرار الكون تمزقت دون روحه حجب المادة، وانجلى به الوجود الأعلى[4].

وفي نظر المفكر العراقي "أبو المعالي محمود شكري الألوسي" إن العقل والعلم يصدقان النقل ويؤيدانه[5].

---

[1] - الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، ط2، دار المعارف بمصر، 1971، ص59.

[2] - - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 210 وما بعدها.

[3] - الشيخ طنطاوي جوهري: نهضة الأمة وحياتها، القاهرة، مطبعة الكوثر، 1908، ص240.

[4] - محمد جمال القاسمي: دلائل التوحيد، القاهرة، ط2، 1990، ص17.

[5] -- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 239.

ويفتح العلامة "محمد عزيز الحبابي" آفاقاً واسعة لمدلول الشهادة في الإسلام، فهي تتفتح من مدلولات علمية وانطولوجيا واجتماعية وأخلاقية وسياسية، هذا فضلاً عن أنها تجعل المسلم "أنا" شعورية ذاتية مستقلة[1].

ويدعو المفكر "عثمان أمين" إلى حركية اجتماعية تنطلق من داخل الفرد، إذ أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، لكن هذه الفلسفة الجوانية توازن بين المادة والروح بين الباطن والبراني[2].

وينقلنا "رشيد رضا" إلى حقل السياسة واضعاً في رأس قائمة شروط الإصلاح شرط شورية الحكومة وعدالتها ومعاملتها الناس بالمساواة[3].

ولقد انتهى "محي الدين الخطيب" و"شكيب أرسلان" و"محمد كرد علي" إلى أن نهضة الإسلام مرتبطة بنهضة العرب[4].

ولقد قضّى مضاجع "عبد الرحمن الكواكبي" هذا الفتور العام الذي يدب في جسد المسلمين، وعزا ذلك إلى أسباب متعددة في مقدمتها الاستبداد[5].

---

[1] – محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، القاهرة، 1996، دار المعارف بمصر، ص27.

[2] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 262.

[3] – الشيخ محمد رشيد رضا: الجنسية والدين الإسلامي، المنار، 2/21، ص327.

[4] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 280.

[5] – عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة (أم القرى)، ص151.

أما المفكر السوري "عبد الحميد الزهراوي"، فقد كان كتلة ملتهبة من التوتر والاندفاع من أجل دعوة قومه للتقدم والحضارة[1].

التأمل في التاريخ والتجذر في أعماقه والالتحام به الشرط الأساسي لدى "محمد كرد علي" في معركة العصر الحديث[2].

والإسلام في نظر المفكر الوطني المغربي "علال الفاسي" حركة مستمرة للنظر والتفكر والعمل التقدمي الدائب[3].

ولقد هاجم "خالد محمد خالد" رجال الدين الإسلامي المتخلفين واعتبرهم عقبة كأداء في طريق التقدم[4].

ولقد أسس "عبد الحميد بن باديس"/1889- 1940م/مدرسة فكرية كبرى للإصلاح الاجتماعي في الجزائر كأساس للإصلاح السياسي وفي الوقت نفسه فقد قدم مشروعاً سياسياً إسلامياً يقوم على ثلاثة عشر أصلاً من أصول الإسلام[5].

---

[1] - عبد الحميد الزهراوي: تربيتنا السياسية في الإرث الفكري، ص57.

[2] - محمد كرد علي: غرائب الغرب، المطبعة الرحمائية بمصر، 1963، ج2، ص325.

[3] - علال الفاسي: النقد الذاتي دور البيت، المطبعة العالمية، القاهرة، 952.

[4] - خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، القاهرة، 1950، ص47.

[5] - ابن باديس: آثار ابن باديس، ج1، ص401.

والإسلام عند "حسن البنا" دولة ووطن، أو حكومة وأمة وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة هو ثقافة وقانون، علم وقضاء، مادة وروح، كسب وغنى، جهاد ودعوة، مؤكداً أيضاً أنه ما من أحد جارى أجدادنا في التقدم العمراني[1].

والشيخ "عبد العزيز جاويش"/1876- 1929م/هو الذي طرح شعار الإسلام صالح لكل زمان ومكان[2].

ولقد أبرز عميد القانون "الدكتور عبد الرزاق السنهوري" دقة المنطق في الفقه الإسلامي ومتانته صياغته وقابليته للتطور، وأظهر أن فتح باب الاجتهاد في الفقه سيتيح لنا أن نستنبط أحكاماً جديدة لا تقل أهمية عن القوانين اللاتينية والجرمانية والقوانين الحديثة[3].

وقريب من ذلك دعوة "أحمد حسين المحامي" إلى مراجعة القوانين في وطننا العربي على ضوء الشريعة الإسلامية لأن بإمكان هذه الشريعة أن تنظم أي مجال من مجالات القانون بما في ذلك القانون الدولي[4].

---

[1] - حسن البنا : رسالة التعليم، مجموعة رسائل، ص7، كتابه الإسلام دين الفطرة والحرية، مطبعة دار الهلال، ص45.

[2] - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص356.

[3] - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص357.

[4] - أنور الجندي: تنظيم الفكر الديني، ص223.

وفي نظر "عبد الرحمن البزاز" أن التشريع الإسلامي يجمع بين الدين والقانون والأخلاق وقواعد العدالة وفي الوقت نفسه فهو يتميز بطابعه الجماعي ثم مزجه بين الحق والواجب، الحرية والتطور[1].

ولقد برهن "عبد القادر عودة" أن التشريع الجنائي في الإسلام بتفوق على التشريع الجنائي الأجنبي[2].

ولقد أسس علال الفاسي السلطة في الإسلام وجعل قيامها على نظرية الاستخلاف، أي عمارة الأرض وإقامة العدل[3]، وهذا هو عين تأصيل "مصطفى الغلاييني" لمسألة العمران الإنساني[4].

أما "رفيق العظم"/1865- 1925/فهو أول من تكلم على نظرية التمدن والعمران من منظور إسلامي[5].

وفي نظر "محمد فريد وجدي" إن الإسلام روح المدينة الحقيقية والناموس الأعظم للتقدم وعين أمينه النفس البشرية ونهاية ما ترمي إليه القوة العقلية، وإن كل ترقي في العالم الإنساني هو اقتراب من الإسلام المحمدي[6].

---

[1] - عبد الرحمن البزاز: بعض خصائص التشريع الإسلامي (من روح الإسلام)، ص114.

[2] - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، ط2، ج1، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1959، ص12.

[3] - علال الفاسي: النقد الذاتي، ص98.

[4] - مصطفى الغلاييني: أريج الزهر، المكتبة الأهلية، بيروت، ص240.

[5] - رفيق العظم: البيان في التمدن وأسباب العمران، بيروت، ص240.

[6] - محمد فريد وجدي: المدنية والإسلام، القاهرة، مطبعة هندية بالموسكي، ط3، ص5.

وهكذا ربط "ابن نبي" بين القيم الروحية وبين التقدم الحضاري، وبالعكس فقد رد السقوط الإنساني إلى سيادة الغرائز مؤكداً أن الحضارة مركب يقوم على المعادلة الآتية: إنسان+ تراب+وقت[1].

وفي نظر "سيد قطب" إن إنسانية الإنسان وراء كل تقدم حضاري لذلك فالتوحيد لا يعني توحيد الله أو تلك الكوكبة من المفكرين والعلماء تؤكد لنا أن الإسلام قادر على قيادة مركبة حياتنا في كافة مجالات الحياة تجدداً وانطلاقاً واندفعاً نحو الأنسنة والشرط البشري وكرامة الإنسان وعزته، وفضلاً عن ذلك فهؤلاء قادة وسياسيون ووطنيون ومصلحون وفاعلون اجتماعيون قبل ان يكونوا مفكرين، وبذلك فلا مجال في أرض العروبة لكل من يتهاون في حق الإسلام، ويقلل من شأنه في حمل راية عزتنا وتقدمنا، وإن أية انطلاقة تستهين به إنما هي من الثوابت[2].

إذاً فالإصلاح الديني «كأساس من أسس التقدم العربي»[3] حقيقة ساطعة كالشمس ونحن بحاجة إلى عرب يتكلمون عن لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت النهضة ولاهوت المعاصرة ولاهوت العروبة والإسلام ولاهوت التجدد الحضاري ولاهوت العدالة، ولاهوت الشرط البشري، ولاهوت المرأة، ولاهوت المواطنة، ولاهوت حقوق الإنسان وحرياته العامة، ولاهوت الدائرة الحضارية للأمة العربية، ولاهوت مقاومة الاستعمار، ولاهوت الغزو الثقافي، ولاهوت التطبيع،

---

[1] – مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بيروت، دار المعارف، ط3، 1969، ص123.

[2] – سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، طبعة بيروت (دون تاريخ أو بيان لدار النشر)، ص197.

[3] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص8.

ولاهوت القدس، ولاهوت فلسطين، وفي مطلع كل ذلك لاهوت الوحدة العربية، تاج الإسلام، والحامل التاريخي والاجتماعي له[1].

وحقيقة الأمر أن أية نهضة حقيقية لا يمكن لها أن تؤتي أكلها إلا باستوائها على مشروع حضاري مستقل يرتكز على الدعائم الأساسية للمجتمع التي تشكل خصوصيته، وتتصل بينابيعه وجذوره التاريخية الكبرى، فالحضارة العربية ما زالت موصولة بينابيعها الثلاثة: المسيحية الكاثوليكية في الأخلاق، القانون الروماني في الحقوق والسياسة، الثقافة الإغريقية في الفكر والفن، كذلك الحال في الهند اليابان والصين، حيث للهندوكية، والبوذية، والكونفوشيوسية دورها في مشروع كل منطقة[2].

وفي أمريكا اللاتينية صدر كتاب موسوم بعنوان **لاهوت التحرر** لأحد قساوسة البيرو هو الأب "غوستافو غوتيريز"، وفيه يعلن أن الخلاص بالتحرر من الخطيئة فقط، بل التحرر السياسي والاقتصادي، وهكذا أسس الأب المذكور تياراً نضالياً يربط الخلاص الديني بحركة تحرر الإنسان، بالإيمان والعمل السياسي بملكوت الله وبناء العالم[3].

وعلى ضوء ذلك يقول المذكور: ((إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد))[4].

---

[1] - فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص 43.

[2] - فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص41 وما بعدها.

[3]- المرجع السابق، ص41.

[4] - المرجع السابق، ص 41.

وقبل "غوتيريز" كتب بعض القسس عن لاهوت العمل، ولا هوت الأمل، ولاهوت التنمية، ثم توجت المسيرة بلاهوت التحرر[1].

ولقد وصف الفيلسوف الفرنسي "روجيه غارودي" هذه الدعوة في كتابه **حوار الحضارات** بأنها انقلاب لاهوتي.

وخلاصة القول ليس المطلوب منا أن لا نعيش إلا محلقين في القبة السماوية، بل أن نحدق في الواقع، ونستمع لدقات قلبه، وما يمور به تناقضات وظروف وهذا ما نسميه المعاصرة المؤسسة على الأصالة، بحيث تعالج من خلال الأصالة إفرازات العصر الحديث كالأنسنة والشرط البشري والعولمة والتكنولوجيا وثورات العلم والمعلومات وثورة العمل والديمقراطية والمحورية الأخلاقية، كل ذلك ليس بعيداً عن نفحات الدين، بل يبقى الدين هو ضمير ووجدان المجال، أما عقل المجال فهو الإنسان الذي يحمل المشروع العقلي المستنير والمسلح بالعلم والمعرفة.

إن أية عملقة وتجوهر لأمتنا لا يمكن أن تتم إلا بارتباط المشروع العمراني الحضاري العربي بالمشروع الإسلامي التاريخي الأكبر بسبب الجذر المشترك التاريخي الذي يربط هذين المشروعين وبسبب استوائهما وحملهما على ضمير الشخص العربي العادي، باعتباره اللبنة الحقيقية والخيوط التي يغزل منها نسيج أمتنا، وإننا لنعتبر وعياً مطابقاً وحيّاً وفذاً التقاء جناحي الأمة، التيار القومي والتيار الديني خلال مؤتمري قمة انعقدا تحت لواء الأرضية الصلبة المشتركة.

إن أية انطلاقة في دروب النهضة والتحرر والتنوير، لا يمكن أن تتم إلا من خلال مشروع عربي نهضوي يقترن به في النواة تجديد وإصلاح المشروع، بحيث نعانق في

[1] - المرجع السابق، ص 41.

التراث لهبة المقدس ويفجر برميل البارود لوثريون عرب، وذلك بالشرارة الإلهية إضافة إلى شرارة النور الإنساني نور على نور، نور الله، ونور الإنسان، هذا النور الذي يستوعب لغة العصر، ويحيط بمبادرات حماتنا ودقات قلب الواقع المعاصر، ويقودنا في عمل تاريخي إلى أرض التقدم والصلاح وامتلاك ناصية التاريخ.

الشريعة الإسلامية –وضع بشري وهي وطن

وروح الأمة العربية ومحصول ثقافتها

يؤكد فقهاء الشريعة الإسلامية أن اللغة العربية جزء ماهية القرآن تأسيساً وتدليلاً بدور هذه اللغة الفذة في تأصيل كنوز القرآن الكريم وقيمه ومفاهيمه، ومعانقة منطقه وتصوراته، وتلمس رهافة إحساسه وذوقه، واستشفاف جمال أسلوبه، واستكناه روعة إعجازه وعظمة بلاغته.

وهذا هو مغزى قوله ﷺ لصحابته: ﴿أَرْشَدُوا أَخَاكُمْ فَقَدْ ضَلَّ﴾، كشفاً عن أن التعريب هو الدينامو الإجرائي، والدافع الأهم للانخراط في المشروع الإسلامي، وتفضيل الارتقاء به.

وإذا كان القطب العربي ألقى بصماته على القطب الإسلامي في آلية الجدل بينهما فقد كان للقطب الإسلامي تأثيره في القطب العربي من خلال تلك الجدلية بحيث فجرت الشرارة الإلهية برميل البارود العربي، وانطلق المارد العربي منه في أضخم عمل تاريخي إنساني، وتحقيق لأول مرة على أرض أمتنا وفي مشتلها وحضانتها، تحققت حضارتنا العربية الإسلامية التي تحتل قلب هذا العالم، وتعتبر إحدى وأهم الحضارات الست على هذه المسكونة.

والأهم من ذلك فهذا التأثير الإسلامي ليس عملاً عارضاً وحدثاً طارئاً في ذمة التاريخ ومتحف الأيام، بل هو عمل الحياة الدائم والدائب الذي لا يني يحرك الضمائر والإرادات والقلوب للإبداع والعطاء وأن القبض على هذا التأثير المتبادل وبلورته وفهم آليته وقوانينه يعني الوعي المطابق الأساسي، وبالمقابل فإن وعياً آخر مضاداً لا يمكن وصفه إلا بالوعي الزائف المبعثر والمتعثر الذي يتحرك في الخواء والفوت والموت.

وبيان ذلك أن الدين وضع إلهي أمر يتصل بالله المتعال في ذاته وبأحكامه التي وضعت لتسوس خلاص البشرية في الدارين أزلاً وأبداً، ولكن هذا الوضع المطلق إذا ما تماس وتفاعل مع الحقيقة البشرية أصبح قرينياً أي مقترناً بقوى وفاعلية الزمان والمكان النسبية عبر مجسدات وتوضعات ومن خلال عامل إجرائي فاعل، وهذا الفاعل الإجرائي له محددات وتجليات متعددة لعل في مطلعها فاعل الأمة.

فالأمة هي الفاعل الإجرائي الأمثل للتعامل مع الوضع الإلهي وبفضل ذلك الفاعل الأعظم «وباعتباره حقيقة تاريخية حية ووجوداً موضوعياً متجذراً» يستطيع الوضع الإلهي أن يتبلور في مستويات ترقى إلى مستوى العمل التاريخي الحضاري الأرفع.

صحيح أن الوضع الإلهي يحدد سير الإنسان، ويحثه على تحقيق المشروع الإنساني الأعظم، وهذا المشروع هو نتاج الإرادة والفعل الإنساني الواعي أي فعل العامل الإجرائي، وليس فعل القوى الاجتماعية الطبيعية الصامتة والتلقائية وغير الواعية، ولكن الفاعل الإجرائي لا يمكن أن ينطلق من فراغ ويتأسس على الهواء والخواء، بل لا بد له من حقيقة اجتماعية في جوهرها كي يصيغ المعطى الطبيعي إرادة ومؤسسة.

وتأسيس الصرح العقلي على الصرح الاجتماعي الطبيعي نجده جلياً في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّه أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

واضح من هذه الآية الكريمة أن التأسيس للمشروع الإنساني بآلية التعارف التي هي التكامل والتعاون الإنسانيين، هذا التأسيس محمول على رافعة الشعب كحقيقة اجتماعية ومعطى طبيعي أمثل لأنه بقدر ما يكون العامل الاجتماعي

أصلب كلما صلبت إرادة التأسيس الإنساني وقوى عودها ومراسها، ونحن نجد مصداق ذلك في الحضارات التاريخية الكبرى ذات السمة الإنسانية فهذه الحضارات لم تقفز فوق الحقيقة القومية، بل اعتمدت هذه الحقيقة قاعدة رصينة صلبة، ثم انطلقت منها في توجه إنساني.

ولعل أبرز من أوضح آلية هذا التأسيس "ريجيس ديبريه" في قوله إن فهم ما ينتمي إلى السياسة يجب ألتماسه لا في ذات نفسه، بل في الإيديولوجية، وفهم ما ينتمي إلى الأيديولوجيا يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية[1].

وإذا كان للكاثوليكية علاقة ما حميمة مع الأمة الفرنسية والإيطالية، وكان للبروتستانتية تلك العلاقة مع الولايات المتحدة أو ألمانيا أو إنجلترا، والتفسير نفسه نجده بالنسبة للهند والصين وروسيا، إذا كان الأمر كذلك فهنالك علاقة خاصة ووشيجة بين الإسلام والأمة العربية، لسبب بسيط هو أن هذا الدين لم يكن مجرد إضافة كمية إلى كيان أمتنا كما هو حاصل لدى بعض الأمم، بل إنه لعب دوراً تكوينياً ماهوياً وكيفياً في صياغة هويتها وشخصيتها وتراثها.

نحن لا ننكر أن الأمة حقيقة أشمل من الدين من جهة فهي دين وشعب وأرض وتراث وسياسة ومصلحة وغير ذلك من الفاعليات، وهي أضيق من منة لجهة عموم الخطاب وشموله.

---

[1] – Régis Debray: Critique de la raison politique, Édition , [Paris] , Gallimard , 1987, P 48.

وهذا القانون يسوس أمتنا العربية، مثلها في ذلك مثل أية أمة أخرى فهي حصيلة فعاليات لا حصر لها، ومن أهمها الدين الإسلامي، وإن كان هذا الدين لا يساوي مطلقاً ويتطابق حرفياً مع فعاليات أمتنا، إذ القول بذلك يعني عطالة الفاعل الإنساني في دارنا العربية إبداعاً للحياة وإنتاجها، كما أن ذلك يعني السقوط في الجبرية المطلقة للفاعل الديني.

ومع إيماننا الوطيد بذلك إلا انه يمكن التقرير بيقين أن الدين الإسلامي لعب وسيلعب دوراً هاماً في حياة أمتنا من حيث تأسيس ناموسها الأدبي ودستورها الأخلاقي وإحساسها الجماعي ومنطقها العام وهو ديوان ثقافتها وموسوعة تراثها وصائغ فلكلورها وقصصها الشعبية وصانع مفاخرها وبطولاتها ومناط عزها وكرامتها وموطن اعتزازها وفخرها، بل إن هذا الدين كان متنفس المستضعفين المقموعين وأريجهم الروحي كأمل منشود يرجى منه الخلاص الروحي، وكحصن أو درقة تصون الأمة، وتذود عنها هجمات الأعداء في الصعاب والملمات لا حاجة للتدليل بان حضارتنا العربية الإسلامية نسجت القيم الآنفة الذكر وصاغتها في منظومات متواشجة العرى وفي أنساق مترابطة يشد بعضها بعضاً، وإن كان علينا أن لا نفعل أو نتغافل عن حقيقة هامة هي أن الشريعة الإسلامية تقع في النواة النووية من هذه المنظومة والأنساق القيمية.

فالشريعة الإسلامية حقيقة تتماهى وتتحايث مع امتنا وثقافتها وهويتها ونظرتها إلى الوجود، ومن ثم فالاعتداء على هذه الشريعة هو اعتداء على الأمة وعلى روحها ووجدانها ووطنها على اعتبار أن الوطن هو روح الأمة تماماً كما الجسد هو موطن الروح.

بهذا التعليل نفسر معنى العنوان الذي وسمنا فيه هذا البحث وقلنا أن الشريعة جزء ماهية الأمة العربية ووطن روحها (نقول وطن وليس الوطن) تماماً كقولنا أن

اللغة العربية جزء ماهية القرآن، تدليلاً بالتماهي المتبادل التأثير في قطبي المزدوجة عروبة/إسلام، وللملاحظة القارئ أن هذه القراءة تنطق من الأمة ومعطياتها وواقعها أي من الوعي بما هو قائم وراهني، تفكيكياً وحفراً يقوم على آلية علم الاجتماع والعمران والتاريخ، وليس انطلاقاً من فعل عقيدي إرادي يرنو «بالتفاعل مع الوضع الإلهي» لتحقيق صبوات الروح الإنسانية، فهذا الفعل الأخير مظهره الحركة والمستقبل والإيديولوجيا، وقد يكون مبعثه التجييش والتعبئة السياسية، وهو أمر خارج عن رصدنا وتأسسنا.

وهذا المذهب للأمة نجد أصداءه في أصدق تعبير على لسان المطران "جورج خضر" بقوله: ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها))[1].

وقول المفكر العربي "أمين نخلة": ((كأن الإسلام أسلامان واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اعتداء وتمسكاً وكلفاً بلغته))[2].

وبيان ذلك أن الشريعة الإسلامية هي نتاج حياة أمتنا، وبالتالي وإذا ما استثنينا مساهمات الرسول ﷺ فيها، وهي أمر يدخل في إطار المقدس «فما سوى ذلك من رفعة الشريعة يدخل في إطار الوضع البشري» هي التعبير عن روح أمتنا وتخلقاتها

---

[1] - مجلة الناقد، السنة3، العدد 25 تموز، يوليو 1990، ص8.

[2] - الحوار القومي الديني، مناقشات الندوة الفكرية التي تطبعها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص23.

وتحققاتها ومعراجها وتطوافها وانطلاقها التاريخي رنواً نحو الكمال الإنساني بالتفاعل والوضع الإلهي.

وهذه الحقيقة البشرية للشريعة الإسلامية يجليها قول الإمام "مالك بن أنس": ((كلكم رد إلا صاحب هذا القبر))، إشارة إلى قبر الرسول الأعظم ﷺ وهذا هو معنى وقول الإمام أبي حنيفة: ((الرسول على الرأس والعين والصحابة رجال ونحن رجال)).

وهنالك سبب آخر يقرب هذه الشريعة من روح أمتنا هي أنها كانت الإحاطة والجواب على مبادرات أمتنا وعلى حركة الحياة فيها، وعلى تمتعات وتضاعيف وتضاريس واقعها، ولعل مثلاً واحداً جلياً يوضح ذلك هو عمل المدينة الذي حمل المذهب المالكي وأسس له.

وفضلاً عن ذلك فالشريعة الإسلامية في صياغتها وإحاطتها امتاحت، وأكدت بعض الأخلاقيات والسلوكيات القومية التي كانت سائدة في الجاهلية من ذلك قاعدة الدية التي استنها عبد المطلب جد الرسول والتي أكدها الرسول الكريم ﷺ، هذا فضلاً عن المعاقلة ونداء العاني اللذين قنتهما الصحيفة/الميثاق دستور أول دولة في الإسلام[1].

---

[1] – د. برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة، دار النمير، 1996، ص355.

وإذا كان المجال لا يتسع هنا لدراسة عدم عدمية الإسلام تجاه الخير أياً كان مصدره فحسبنا الإحالة إلى بعض الكتب التي صنفت في هذا الباب، باب وراثة الإسلام لكثير من الأنظمة التي كانت سائدة في الجاهلية[1].

والشريعة الإسلامية، وإن كانت بشرية المنبت، فهي محاولة إنسانية ارتقائية باعتبارها حصيلة تفاعل الخطاب الإلهي مع موشور بشري فزهو أولئك الفقهاء الأصفياء الأخيار الذين صاغوا هذه الشريعة بشفافية وهاجة ومعاناة وقلق روحي وتضرع يخشى الله طمعاً وخيفة، أمثال "أبي حنيفة وابن تيمية والحسن البصري وابن حنبل وغيلان الدمشقي وابن قيم الجوزية والشاطبي" وغيرهم فهؤلاء هم أفلاذ أكباد أمتنا ومناراتها على الطريق عبر قطع الظلام، ومن ثم أو ليست الأمة في نهاية الأمر هي مفكروها وعلماؤها وأدباؤها ....فكيف إذاً نتنكر لعطاء هؤلاء الأفذاذ.

على هذا الأساس نؤكد «والشريعة حصيلة تجربة إنسانية فذّة» إن الشريعة الإسلامية تدخل في إطار القرنية الدالة على صحة تفاعل الوضع الإلهي مع الوضع البشري، وهذه القرنية تضغط بثقلها وككلها ضغطاً بالغاً ليس بقدسيتها ولكن بطبيعتها الذاتية.

وإذا ما استعرنا مبادئ علم الإثبات من مجال القانون، طبقناها على قوة الشريعة أمكننا القول إن هذه القرنية ليست مطلقة، وإنما قابلة لإثبات العكس وبذلك فهي لا

[1] - الشيخ خليل عبد الكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، القاهرة سينا للنشر، ط1، 1990.

تستغرق كلياً إرادتنا ونقدنا، بل تسمع لـ (فينمينولوجيا) [1] الروح الإسلامية، بتحقيقات إنسانية وتمظهرات واجتهادات تغني هذه الشريعة ثراء وعطاء وفي الآن نفسه نفياً لمقولة غلق باب الاجتهاد وتوحيداً وتوطيناً للكلمة الخلاقة في القرآن التي كانت وستكون وراء كل تقدم وازدهار لأمتنا.

ونحن في هذا العدد ومن العجالة نذكر أن هيجل أسمى القرآن كتاب الحركة تدليلاً بمرونة –نصوصه، هذا فضلاً عن أن فقهاء الشريعة أطلقوا على هذا العلم علم الحركة والخلافيات[2].

وبهذا التدليل يمكننا التأكيد على أن إقصاء الشريعة من دائرة حياتنا وجدلنا التاريخي العمراني، إنما هو خنق لفعالية أمتنا العربية وترسيخها للعطالة والبطالة والجمود في روحها، وهذا ما لمسناه في أوكار الفرنجة والتغريب ومحاولتها طمس أمتنا من خلال تعطيل دينامو الشريعة ورافعتها والعكس.

ذلك أن الشريعة الإسلامية هي مفتاح العمل في الإسلام، وهي المعيار الأسمى لقياس الأداء الإنساني[3].

---

1 - الظاهراتية أو الفينومينولوجيا هي مدرسة فلسفة تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية) ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها.

[2] – د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1996، ص86، وما بعدها.

[3] – مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت 1996، السنة الثامنة، العدد 31، ص32.

وإن تهميشـــها وتطويقهـــا وإقصـــاءها ونبـــذها لا يعـــني إلا الركـــون إلى الإسرائيليات الجديد، حسب تعبير المصلح العربي الكبير "علال الفاسي"[1]، وحسبنا التدليل بأهمية الشريعة تلك الشهادة التي لا تقدر بثمن والتي أدلى بها "الكونت ليون استروروغ" والمتضمنة أن الشرع الإسلامي يبدو إذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية من أكمل الروائع التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا وأنه من المتعذر أن تجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي، أم من ناحية قواعد النحو وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي، فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية إلى النص على حقوق الإنسان بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد، وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أمنياً ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا على ما يماثلها إلا بعد ألف عام[2].

---

[1] – علال الفاسي: الموسوم بعنوان مقاصد الشريعة ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، 1963، ص89.

[2] – مقال ألقي في جامعة لندن:

Kount Leon Ostrorog; The Ankara Reformu, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1937, p30.

ومع هذه السمات الذاتية للشريعة فقد كانت موضع هجوم شديد لا سيما من الغرب السياسي، وها نحن نسمع "كرومر" المعتمد البريطاني في مصر يصفها بأنها متخلفة ولا تصلح إلا لمجتمع بدائي، وهذا هو موقف "هانوتو" الفرنسي وغيره[1]، والهدف من ذلك هو طمس العروبة والإسلام من لوح الوجود حسب تعبير المصلح رشيد رضا.

وعلى خطى الغرب «غفلة أو تغافلاً» سار مغتربو أمتنا ومتفرنجوها في التنديد بالشريعة بصورة تخرج عن إطار التقييم العلمي، وتتجاوز حدود النقد والتحليل.

وعلى هذا الأساس يقرر "الدكتور فهمي جدعان" «ومثله معه الكثيرون من أمتنا» فيما يتعلق بأحد هؤلاء المتفرنجين بأن دعوى علي عبد الرزاق تؤدي إلى محو شخصية الأمة وإلى إسقاط سلسلة من الأحكام الخلقية والعملية والقضائية التي تتضمنها الشريعة الإسلامية[2].

وحقيقة الأمر، فهذه الشريعة تتناول حقوق الإنسان الفردية، أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص، كما تتناول تنظيم الخلافة أو السلطة، أو ما يعرف اليوم بالقانون العام، وتتناول أحكام الحرب، أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي، فنظرتها إذاً إلى القانون شاملة، لكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة، بل تستند إلى مسلمات اعتقادية ومبادئ خلقية وأحكام عقلية عملية[3].

---

[1] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص325.

[2] – د. فهمي جدعان: المرجع السابق، ص343.

[3] – د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت دار العلم للملايين، ط1، 1986، ص103، وانظر د. محمد سلام مدكور: مدخل الفقه الإسلامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص15.

حتى على صعيد النظرية السياسية، فهذه الشريعة تقدم لنا أعرق وأعمق أصول ومبادئ الحكم، مثل أصل الشورى، العدالة، التضامن، المساواة، وأصل الولاية العامة للأمة، وأصل حق الأمة في توليه الحاكم، وأصل حق الرقابة على الحاكم وعزله، وأصل التضامن بين الراعي والراعية، وأصل المساواة أمام القانون، وأصل صون حقوق الأفراد[1].

ويكفي التدليل بأهمية هذه الشريعة التقييم الذي قدمه مؤتمر القانون المقارن المنعقد في لاهاي عام 1937، فقد أقر هذا المؤتمر قيام الشريعة على مبادئ وأصول وقيم تصلح لدفع الإنسان نحو كل ازدهار وتقدم.

فالمسألة الأولى والأخيرة هي الصفة الذاتية لأحكام الشريعة، وهل هي صالحة لكل زمان ومكان، حسب تأكيد المصلح العربي الكبير "عبد العزيز جاويش باشا" على أهمية تلك الميكانزمات والأصول المتعددة من ذلك مبدأ لا ضرر ولا ضرار، مبدأ سد الذرائع أو إعطاء الوسائل حكم الغايات «مبدأ الأخذ بأحكام العرف» مبدأ المصالح المرسلة «مبدأ أصل الاجتهاد» مبدأ أصل القصد في الأعمال وإقامة ما لا يشق على النفوس من تكاليف «مبدأ إعطاء الظن الغالب حكم اليقين المجزوم به» أصل تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض- أصل وجوب الامتثال إلى ما قاله النبي ﷺ شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي – أصل المساواة بين المسلمين في الأحكام، وكذا بينهم وبين جميع من له ذمة وعهد- أصل أن لا تزر وازرة وزر أخرى، أصل أن جميع الزواجر حسبما يراه الإمام أو القاضي طبقاً للعرف العام أو التحكيم[2].

---

[1] – عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، ج1، م2، ص401.

[2] – عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة والحرية (طبعة دار الهلال)، ص45.

هذه الاعتبارات الذاتية في الشريعة حدت أمير القانون في دارنا العربية "الدكتور السنهوري" للتأكيد بأن عدداً من مبادئ الشريعة الإسلامية يعد متقدماً على الشرائع الغربية نفسها، وأن ثمة اعتبارين يوجبان التشديد على ضرورة العودة إلى هذه الشريعة: **الاعتبار الأول** علمي فني، **والاعتبار الثاني** وطني قومي، أما الاعتبار الأول، فيتمثل في رقي أحكام الشريعة وصلاحها لنهضة عالمية في الفقه والتشريع، أما الاعتبار الثاني فيتمثل بأن الواجب يفرض على مصر أن ترسم لنفسها خطة تسير عليها بحيث لا تميل إلى جانب الغرب أو تعيش مدينته، فتلبس ثوباً غير ثوبها وتقلد مدينة غير مدنيتها ولكن ترجع إلى المشرق دون أن تجافي المدينة الغربية، وهذه الخطة تفرض رجوعاً ثقافياً قانونياً إلى الفقه الإسلامي من شأنه أن يربط الحاضر بالماضي ويوطد أركان الرابطة العربية[1].

وهذا هو رأي المفكر الكبير "عبد الرحمن البزاز"، فقد عزا تفوق الشريعة على القانون الغربي إلى مزجها القانون بالأخلاق والعدالة وإلى طابعها التضامني الجماعي إضافة إلى مزجها الحق بالواجب مع اعتمادها على أصول ثابتة يحفظ لها الاستمرار وأقرب ما تكون إلى القانون الطبيعي وقواعد العدالة، وأخيراً إلى قابليتها للتطور باعتمادها على مبدأ الأصل في الأشياء الإباحة، ومبدأ ليس في الدين من حرج، ثم اعتمادها على العرف والاستحسان والقياس[2].

[1] - الأهرام26/11/1937.

[2] - د. عبد الرحمن البزاز: بعض خصائص التشريع الإسلامي- من روح الإسلام، ط1، مطبعة العاني، بغداد 59، ص114.

والسؤال المطروح هو كيف نسمح لأنفسنا بالأخذ من هنا وهناك من الشرائع بحيث أصبح تشريعنا «كما قال الأستاذ "أحمد حسين"» أدخل التفكيك إلى كياننا، كيف نسمح بذلك ولا نأخذ تشريعاً من ذاتنا وكياننا[1].

والسؤال المطروح مرة ثانية هو، أليست القوانين«على حدّ رأي الدكتور "عبد الرحمن البزاز"» هي أقوى مظاهر حياة الأمة الاجتماعية، وهي المرايا التي تعكس حال الأمة العقلية والدينية والخلقية، وهل الشرائع الغربية التي نقتبسها شريعة واحدة، أليس الغرب يقوم على شرائع متعددة، وكل شريعة تختلف عن الأخرى، إذاً فكيف نقع في دوامة هذا الخاطر العجيب[2]، إن الحضارة التي تنشدها الإنسانية هي حضارة الإسلام- حضارة الوجدان وليس الحضارة الشيئية، وإن أي تطور في الفكر والروح الإنسانية وانطلاقها، إنما هو الاقتراب من الإسلام[3]، والمطلوب إذاً حضارة تجمع بين الجسد والروح، بين الفرد والجماعة، بين الطبيعة وما وراءها، وهنا تلعب الشريعة الإسلامية دوراً كبيراً في قدرتها على صياغة دولة عصرية تؤمن بحضارة الوجدان، ولا يكفي في هذا الصدد القول بأن دين الدولة الإسلامية، ومن ثم فلا يتحقق لهذه الدولة سمتها الإسلامية إلا بإقامة مجتمع الشورى والحقوق والمحورية الأخلاقية، وإقامة المؤسسات وتحرير المرأة وإقامة العدل وتحقيق مبدأ المواطنة الكامل بين كافة أبناء الدولة، وتفجير الشرارة الإلهية في وجدان أبنائها عندئذٍ تكون الدولة منتمية إلى الإسلام.

---

[1] – د. جدعان: أسس التقدم....، المرجع السابق، ص356.

[2] – د. عبد الرحمن البزاز: بعض خصائص التشريع الإسلامي، من روح الإسلام، ص86.

[3] – د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص103، وانظر د. محمد سلام المدكور: مدخل للفقه الإسلامي، ص103.

وعلى هذا الأساس فإننا مع الدكتور "وليد سيف" بأن أية عملية تطوير لا تلحظ عمق تجذر مفاهيم الشريعة في مجتمعنا، هذه العملية محكوم عليها بالفشل[1].

وفضلاً عن ذلك فإقصاء الدين عن المجتمع أو الدولة أصل غربي يتفق «كما قال "طارديو" مع الأصول المسيحية»، وهو في الآن نفسه كاد ردة فعل على سلطة رجال الدين التي لا وجود لها في سياقنا التاريخي الاجتماعي[2].

ولا حاجة للتدليل بان بعض أصول الشريعة إلهية، وهذا يعني أن الشريعة مؤطرة بسقوف وحدود وأهداف وغايات وصمامات أمن تحول دون جنوحها وسقوطها في أيدي الغش والهوى وقوى الظلم والطغيان.

وبالطبع فإن تطبيق هذه الشريعة يجب أن يرصد من أوسع المنظورات، وليس من منظور ضيق هو قانون العقوبات، وهو قانون قابل للتحقيق والتعليق حسب مقتضيات الظرف لا سيما أن الشريعة تفضل توبة الإثم في بعض الحالات[3].

وتأسيساً على هذا التقييم العام، فالشريعة ضمان أمثل ليس للمسلمين فحسب، وإنما لكل إنسان باعتبارها تمتلك أوليات التقدم وديناميات وفعاليات الأنسنة والتطور.

---

[1] - علال الفاسي: النقد الذاتي دور البيت، ص99.

[2] - المرجع السابق، ص98.

[3] - مجلة الاجتهاد: المرجع السابق، ص303.

- وبسبب قيامها على أصل العدل والمساواة وأصل التقوى وأصل الإحسان وأصل عمران الأرض، وأصل الإيمان المشترك للإنسانية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾ **الحجرات/13**.

- وأصل الدعوة إلى كلمة السواء: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ **آل عمران/64**.

- وأصل بذل السلام للعالم، وأصل الخير المشترك (أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللّهِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ)، وأصل عصمة النفس الإنسانية (ضمان الحياة)، وأصل وحدة الدين مع اختلاف الوسيلة ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ **المائدة/48**.

- وأصل حقوق الإنسان وحريته في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ **طه/118**.

- وأصل مقاومة العنصرية والاستكبار والتنديد بالكسروية ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾ **النحل/92**.

- وأصل الخيرية ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ﴾ **النساء/114**.

- وأصل السلطة والاستخلاف ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ **هود/6**.

- وأصل رفع الظلم، ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ **النساء/76**.

- وأصل الإصلاح﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ﴾ **الأنفال/1**.

- وأصل مجادلة الفساد ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ البقرة/205.
- وأصل الدعوة إلى التعاون، والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.
- وأصل الأنسنة (تخلقوا بأخلاق الله)، وأصل العزة والكرامة ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/8.

وشريعة الإسلام ترسى الحقيقة العالمية التي اتخذت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول، وبمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية[1].

وهذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والأخلاق من أجل الخير، وهي مرقاة حية لإنجاز الصالح الإنساني العام المشترك: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.

﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133، ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/11.

والشريعة الإسلامية لا تقيم العلاقة بين الشعوب على زعم التفوق والأفضلية، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾ المائدة/48.

---

[1] – د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1987، ص46.

وعلى هذا التأسيس فالمسلمون مدعوون إلى عالمية مونسنة، يلعبون فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**.

في هذه العالمية يأخذون ويعطون، يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام، ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان.

على هذه الأرضية الصلبة الرصينة للشريعة، وانطلاقاً من حقيقة (يا أيّها الناس)، فلا مجال في انطلاقتنا المعاصرة المنشودة لمجتمعنا الذي تأسس في القرون الوسطى، والذي كانت فيه ملة تسود على المجتمع[1]، كما لا مجال لخوف غير المسلمين من عقد الأمة فهذا العقد من متعلقات السياسة الشرعية (الصالح العام للمسلمين)، وليس العقيدة وقد تفرض مصلحة المسلمين العليا إقامة المواطنة الكاملة، وهنالك أصول متعددة تؤكد ذلك وحسبنا الرجوع إلى تأصيل الشيخ "راشد الغنوشي" لهذه المسألة[2].

وفضلاً عن ذلك فإن تطبيق الشريعة لا يعني إقامة نظام ثيوقراطي (سلطة دينية)، بل إن المعول في ذلك إرادة الأمة، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، والمسلمون يمتحاون (يطلبون فضله) من معين القرآن (وهو معين لا ينضب) ما يتفق مع طورهم الحضاري ونموهم التاريخي ومصلحتهم العليا استناداً إلى

---

[1] – محمد سيد رصاص: ما بعد موسكو، دمشق، دار الفارابي، 1996، ص85.

[2] – الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص357.

مبدأ السياسة الشرعية في الإسلام التي هي«حسب تعريف ابن عقيل» الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ونزل به الوحي[1].

وفي نظرنا إن الدور الذي يلعبه الدين في الدولة لا يعدو «وهو ليس بالقليل» دور القيادة الروحية الذي يقتصر على التربية والتوجيه وفي حدود الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة طولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم[2]. ومن جهة أخرى فعلى غير المسلمين في ديار العرب أو غيرهم ألا يتأففوا ويتحرجوا من تطبيق مبادئ الشريعة، إذا ما تمثلت برنامجاً سياسياً وطنياً يطرح على المجتمع، ويخضع للمناقشة والإقرار من قبل الإرادة العامة للشعب وعندئذ يكون مصدرها المادي فقط الشريعة الإسلامية، أما قوتها الملزمة حسب أدبيات القانون فتكون مشتقة من الإرادة العامة التي هي إرادة المجتمع.

والخلاصة إن الديمقراطية والإرادة العامة للشعب هي العاصم وصمام الأمن الأخير لكل تشريع، وإن كان نوع التشريع- والشريعة متفوقة في هذا المجال- يدخل في باب الملاءمة والحيوية، وليس في باب المشروعية كما هو مقرر في دائرة القانون وأدبياته.

ولكن إذا كانت عظمة الإسلام وعظمة آدابه وشرائعه وأحكامه ومبادئه فكيف تم التلاعب والضحك على كل الناس كل الوقت، بإسقاط الشريعة الإسلامية واستبدال النظم الغربية بها؟ وحقيقة الأمر أن الاستبدال تم مرتين في تاريخ أمتنا

---

[1] - د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1998، ص242.

[2] - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، طبعة بيروت، 972، ج3، ص285.

الطويل منذ الفتح الإسلامي، أولها خلال بوابة استعمارية عبر فيها الغازي المغولي التتاري حيث تم فرض نظام (الياسه) [1] المعروف، أما المرة الثانية فقد تم هذا الاستبدال في القرن التاسع عشر على يد الإنجليز في مصر ثم توسع الأمر في معظم الأقطار العربية.

ولنستمع إلى شهادة المفكر القومي الكبير الدكتور "عصمت سيف الدولة" حول هذه النقطة يقول المذكور[2]: ((فإن الاحتلال الانجليزي لم يلبث أن داهم مصر عام 1882 وفرض بالقوة على الشعب المسلم نظاماً بديلاً عن نظام إسلامي كان قد عاش في ظلة ثلاثة عشر قرناً.

ويتابع القول: كان "نوبار باشا" رئيساً للوزراء، وكان أميناً على سره فرنسياً كان يعمل محامياً في الإسكندرية اسمه "مانوري"، فكلفه بأن يضع لشعب مصر قوانين جديدة، وهكذا قام المذكور بنقل مجموعة القوانين الفرنسية المسماة قانون نابليون)).

ولكن هل إن هذه المجموعة تتعارض مع النظام الإسلامي؟.
يجيب على ذلك "الدكتور سيف الدولة" بالإيجاب مشيراً على سبيل بأن قانون نابليون لا يحمي المغفلين والنظام الإسلامي يحمي ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس، كذلك فقانون نابليون يحلّ الربا، والعكس بالنسبة للنظام الإسلامي.
إزاء هذا التعارض احتال المستعمرون على الشعب العربي المسلم بأن تركوا له نظامه الإسلامي في الأحوال الشخصية، وهكذا عرف الشعب العربي المسلم لأول مرة في تاريخه الطويل منذ الفتح العربي ازدواج السلطة القضائية حين عرف

[1] - كتاب وضعه جنكيز خان لفرض النظام داخل الدولة المغولية وجعله كالدستور للتتار.

[2] – د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص241، وما بعدها.

القضاء الأهلي والقضاء الشرعي[1]، أما على صعيد قانون العقوبات والحديث "للدكتور عصمت" فقد كان النفاق أكثر فجوراً فقد أوهموا الشعب بأن القانون المستعار من نابليون يمثل إرادة ولي الأمر، فيما هو مباح له شرعاً من تحديد عقوبات التعزيز، وهكذا أصبح الزنا مباحاً والخمر مباحاً والميسر مباحاً والكذب مباحاً في مجتمع أغلبيته من المسلمين بالرغم من أنها محرمات عليهم في النظام الإسلامي[2].

ولكن كيف يبرر الاستعمار ذلك؟.

يجيب على ذلك "الدكتور سيف الدولة" بالقول: ((لقد ارتهنوا مصر أرضاً وأذلوها شعباً، وهم يبذرون فيها بذور العلمانية ويستنبتون من أبنائها علمانيين، ولما كان من المحال مخادعة كل الناس كل الوقت، فقد كان لا بد، لكي يقبل الناس نظامهم من إقناعهم بأن الإسلام دين الله، وليس نظاماً للحياة في الوطن))[3].

ما هي نتيجة كل ذلك...التخريب والتغريب المرة أيضاً على لسان "الدكتور سيف الدولة"[4].

ولكن لماذا وكيف؟

لأن جوهر العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن تستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام بشرائع وقواعد وآداب وضعية، وأنها ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدنيا، علماني في موقفه من الدين، فردي في موقفه من

---

[1] - المرجع السابق، ص 343.

[2] - د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 344.

[3] - المرجع السابق، ص 345.

[4] - المرجع السابق، ص 418.

المجتمع، ليبرالي في موقفه من الدولة، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد، كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا على مدى سبعة قرون[1].

وقد بدأ الاستعمار القاهر بعرض نظامه على الحياة العربية فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية وأقام له حارساً باطشاً، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية وبين قواعد النظام المفروض بالقوة، ثم إطراد تلك الملاءمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي، وإلى ذلك وغيره من مثله إلى قدر الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية (يسمونه الاغتراب) هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء الإسلامي، وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة أو الإسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقيض للحضارة العربية في جوهرها[2].

وفي نظرنا أن ذلك ليس نقضاً لأمتنا عروة عروة[3]، وتفكيكها لبنة لبنة، بل هو أكثر من ذلك بكثير، إنه اغتيال مسموم حاقد لهذه الأمة، وإن كان المجال لا يتسع لتأكيد هذه المقولة وحسبنا ما قاله "فوكوياما" في كتابه **نهاية التاريخ**، وما أكده حالياً

---

[1] – المرجع السابق، ص423.

[2] – د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 424.

[3] – قال رسول الله ﷺ: ﴿لَتُنْقَضَنَّ عُرَى الإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً، فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا، فَأَوَّلُهُنَّ نَقْضًا الحُكْمُ وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ﴾.

المؤرخ الأمريكي الكبير "هنتنجتون": ((بأن هذا العصر هو عصر صراع الحضارات، وأن الإسلام هو العقبة الكؤود الأكبر أمام الغرب)).

بل وحسبنا ما ردده "هانوتو" بأن الإسلام جذام وكساح وخطر على البشرية، نحن لا ننكر أن يجب التعاون مع الغرب ومد يد التعامل بصدق معه، ثم التفريق بين الطفل وغسيله كما يقال، وبين القمح والذؤان، كل ذلك من أجل إقامة بناء إنساني خالد تتألق فيه الزهور تفتحاً وعطاء.

ونحن لا ننكر أنه «على الصعيد الداخلي» لا يصح الحديث عن المجتمع الملي الذي تسوده ملة واحدة كان حجمها، كما لا أنكر أنه لا مجال للحديث عن الفرقة الناجية بل الحديث عن القطر العربي الناجي، أو الأمة العربية الناجية من أنياب الاستعمار والاستغلال، وحسب تعبير المفكر الكبير الدكتور حسن حنفي، اجل نحن لا نقبل السقوط في مثل هذا الوعي المزيف المبعثر المتعثر الباهت، بل إننا ندافع عن الشريعة الإسلامية، ليس من موقع عقيدي فحسب، بل من موقع الجماعة وباعتبار الشريعة نسيجاً ضاماً من نسج الأمة، ومن ثم فإن أية طعنة في الظلام كانت وستكون على الشريعة، إنما هي طعنة للأمة في ذاتها.

ومن جماع ما تقدم فالدعوة إلى تأصيل الشريعة في حياتنا والامتياح من معينها «ليس حشوية وإنما حسب الحاجة وظروف العصر وعلى أرضية وطنية» إنما يتم عبر مشروع عربي نهضوي أساسه التقدم ووجهته الإنسان وكرامته وعزته وحقوقه وحرياته العامة، ومناطه الديمقراطية ومأسسة المجتمع، وخياره الحضارة العربية الإسلامية ووجهته المحورية الأخلاقية والشرارة الإلهية والقيم الروحية النابعة من الأديان حسب التعبير الحرفي للزعيم الراحل جمال عبد الناصر.

في هذا النسيج، ومن خلال تلك المنظومة يجب أن توضع الشريعة في مكانها الطبيعي من كيان الأمة وكلؤلؤة في عقدها من أجل أن تطوق عنق الأمة العربية الخالدة وتزين مفرقها.

وفي هذا السياق إننا ننعي ليس على الحشوية الإسلامية، بل على الحشوية الإلحادية التي تستبعد الدين من مضمار التقدم وأذكر على سبيل المثال برأي المفكر الكبير وهو من إخوتنا المسيحيين الأستاذ "وليام سليمان" الذي أشار إلى نقطة هامة هي أن المواطنة في الغرب نشأت في إطار استبعاد الدين، وقد حدث ذلك مع الثورة الفرنسية وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع، وفي رأيه أن تلك هي الصيغة الغربية للعلمانية، في حين أن صيغتنا الوطنية والقومية يجب أن تؤسس المواطنة على حمولة الدين، كدين، ولكل مواطن، وفي كل بقعة على أرض العروبة، كلفاً واقتداءً «والكلام للأستاذ وليام سليمان» بتجربة الصحيفة التي خطتها يراعة الرسول ﷺ والتي خلقت من المسلمين واليهود أمة واحدة[1].

هذا الحس الإيماني القائم في مختلف علوم الحضارة الغربية، سواء أكانت علوم الشرع أم العقل أم علوم التجربة وعمران الأرض، وهذا الحس هو قسمة أساسية لهويتنا.

وإذا انتقلنا إلى موضوعنا الأساسي الذي هو الشريعة، قلنا قسمات مميزة وثابتة حيث نجد إلى جانب الوضع الإلهي الذي هو الدين «غير القابل للاجتهاد» والذي يحمي المسلمين فقط، نجد قانون المعاملات والفقه، وهو قانون وضعي، وضعه الفقهاء في إطار الكليات الدينية، وهو موروث حضاري يخصّ الأمة بكافة فئاتها[2].

---

[1] – الهوية والتراث، مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة، 1984، ص71.

[2] – هذا التعريف للدكتور عبد الرزاق السنهوري، انظر الهوية والتراث، ص41.

وفي إطار هذا الوضع البشري نجد فلسفة القانون التي هي النواة النووية في هذا الفقه، وهذه النواة النووية هي التي تعتبر القسمة الحضارية الثابتة في مجال القانون، وما عدا ذلك فلدينا تراث ثري من القواعد التطبيقية القرينية التي لا تصمد لتغييرات الزمان والمكان.

هكذا يحدد "الدكتور عمارة" في إطار فلسفة القانون- وعلى سبيل المثال- مبدأ لا ضرر ولا ضرار ومبدأ أن الإنسان ليس مالكاً مطلقاً أو محرماً عليه التملك مطلقاً، بل أن الملكية ذات وظيفة اجتماعية ومرتهنة بتحقيق النفع العام[1].

هكذا نؤكد أن حضارتنا لا تؤمن بتفرد الإنسان وعتوه واستكباره ومركزيته في هذا الكون، بل هو وكيل الله المستخلف في الأرض لعمارتها وهذه هي فلسفتنا في العدل الاجتماعي، في حين نجد العلمانية تعربد وتطلق للملكية كل عنان.

إذاً فحضارتنا تنطوي على الكثير من النواهض والروافع والميكانزمات التي تفتقر إليها الحضارة الأوروبية، وما علينا إلا أن ننفض الغبار عن هذه اللآلئ، ونعيد إليها ألقها وأريجها في كافة مجالات حضارتنا بما في ذلك فلسفة القانون اتساقاً لذاتيتنا وتوازناً لفعالياتنا ولا حاجة للتأكيد بأن القانون القائم على الالتزام والواجب أكثر نجاعة وجدوى وحيوية من القانون القائم على الإلزام، ومن ثم فالقانون الوصفي الذي استوردنا من صيدليات الغرب لا يرقى إلى مستوى القانون الذي عاش تحت ألق شمسنا الدافئة، وتغذى من تربة أرضنا المعطاءة، ونما في حنايا ضلوعنا وحبات قلوبنا، وليس عاراً أن نوطن النفس ونوطدها على الذات والهوية، بل العار أن نخجل من أنفسنا ونقلد الآخرين فتكون كالطائر الذي

---

[1] - الهوية والتراث، ص44.

نسي مشيته وعجز عن تقليد مشية الآخرين، وتلك هي الكارثة، ولكن ليت شعري ولعمري هل من مستعبر أو مدكر.

إن أية انطلاقة حضارية لأمتنا إنما تزكو وتزهو بتحديدنا الحضاري الذاتي مع الحفاظ على قسماتنا وبصماتنا الثابتة، وما هو أصيل وقار وراسخ في أعماق شخصيتنا القومية.

ولا حاجة للتأكيد بأن هذه القسمات الراسخة –في أية أمة– قد تبقى ردحاً من الزمن كامنة تغط في نوم عميق، ولكن سرعان ما تعود إلى الاستيقاظ والتفتح عندما يتاح لها ذلك، كما حدث في تركيا التي فرضت عليها العلمانية في معاهدة لوزان، وبقيت ترسف بها، وها نحن نجد عودة الحس الإسلامي المكبوت، بل لا نعدم وجود ذلك عند غلاة العلمانيين، قادة الجيش بالنسبة للمسألة القبرصية[1].

والأمر نفسه بالنسبة للجزائر فقد جهدت فرنسا لاقتلاع هويتها، ولكن هذه الهوية سرعان ما اهتزت وربت على يد "ابن باديس" وجماعة العلماء، وأنتجت عروبة وإسلاماً– كل زوج بهيج.

لقد أعلن الخديوي إسماعيل أن مصر قطعة من أوروبا متحدياً بذلك حقائق الحياة وثوابت الشخصية العربي في مصر، فهل صحت مقولته، وهل كانت سياسة التغريب والتفرنج على يده أو يد غيره أكثر من تراب على صفوان.

إن انطلاقة حية وثرة لأمتنا يجب أن تنطلق من الهوية والثقافة الذاتية، والحقيقة الجوهرية النواة التي تحمل خصائص الشجرة.

---

[1] – مداخلة الدكتور محمد عمارة في الهوية والتراث، بيروت، دار الكلمة، 1984، ص45و 46.

إن ما هو ثابت في شخصيتنا أننا عرب، لكن ليس بالمعنى العرقي بل الحضاري وبالمقابل فعروبتنا ذات قسمة إسلامية، ولكن ليس بالمعنى الديني الطائفي، وإنما بالمعنى الحضاري[1].

إن قراءة بسيطة لحضارتنا تؤكد ما قلناه، أي تؤكد قيم الفروسية والعفة والحياة وهذه قيم عربية، والقسمة الإسلامية لهذه الهوية واضحة وجلية، وحسبنا كمثل واحد نجده في البحث العلمي.

نقرأ العلوم الغربية فلا تشعر في ثناياها أي وجود للقوة الخالقة لهذا العالم، لكن أقرأ ذلك في حضارتنا تجد رائحة التدين تفوح من تضاعيف هذه العلوم نجد ذلك عند "ابن خلدون وابن سينا وابن حزم" وغيرهم، ودون الإخلال بالحقيقة العلمية وماهيتها الذاتية.

لقد استغلق على "ابن سينا" «الذي يعتبر من أكبر الملاحدة في نظر رينان» كتاب **ما بعد الطبيعة** "لأرسطو"، لكنه تناول كتاب "الفارابي"، وسرعان ما ترك أوراقه وقلمه وهب ليتصدق على الفقراء[2].

---

[1] - المرجع السابق، ص 48.

[2] - مداخلة الدكتور: محمد عمارة في الهوية والتراث، ص 43.

النهج المعاصر "المعاصرة"

«مسألة تجددنا الحضاري وموقعنا من حضارة الغرب»

يمكن التأكيد بيقين أن هذا القرن تمخض عن نتائج، وتفجر عن معطيات هائلة يصعب الإحاطة بها في هذه الرقعة المحددة من البحث.

ومرد ذلك ولا شك الثورة العلمية الجبارة التي ألهبت العقول وجيشت الخيال، وعبأت النفوس، وأطلقت الآمال في الصدور، ودغدغت الوعود والمطامح، وأشعلت الرغبة في التحرر، وكأننا أمام مارد جبار خرج من القمقم منطلقاً يملأ سمع الدنيا وبصرها وجوداً وحضوراً، مزلزلاً كل شيء، ومفجراً كل طاقة.

يمكن القول إن هذه الثورة العلمية والتكنولوجية أنتجت ما أنتجته بمقياس فلكي لا سيما إذا ما قورن بالثورة الصناعية التي استغرقت ثلاثة قرون، وبالثورة الزراعية التي استغرقت ما لا يقل عن عشرة آلاف سنة.

لقد بدأت هذه الثورة العلمية بتفتيت الذرة، والإطلال على نهائية الصغر، ثم استطاعت عبور الفضاء الخارجي وملامسة لا نهائية هذا الكون، مروراً بلا نهائية تداخل العلوم والفنون، وما فتئت هذه الثورة تطالعنا كل يوم بالجديد بما يبهر العقول والقلوب ويجعلنا في ذهول من أمرها.

ومن أبرز نتائج هذه الثورة أنها تمخضت عن ثورة المواصلات الساحرة التي وضعت الإنسان أمام مفهوم جديد للزمان والمكان، وجعلته أكثر قدرة على الإفادة من وقته، فقربت المسافات والشعوب، إلا أنها أقامت الصواريخ إلى جانب الطائرات النفاثة،

وبلورت الصواريخ إلى صواريخ عابرة للقارات، ثم إلى صواريخ حاملة للرؤوس نووية، ثم إلى قاذفات إستراتيجية نووية قادرة على تدمير العالم ولقد تمخضت الثورة العلمية والتكنولوجية عن ثورة الاتصالات التي استطاعت أن تحكم الأسوار بين الشعوب، وألغت العزلة، وزادت من معرفة الإنسان بما حوله في كل مكان.

وأصبح الناس أكثر تواصلاً وإلماماً بأحوال بعضهم ولغات غيرهم وثقافات سواهم، إلا أنها جعلت إمكانية نمو الثقافات القومية على قاعدة مستقلة أمراً مستحيلاً، كما جعلت الأقوياء والأغنياء أكثر قدرة على التدخل والعدوان على ثقافات الشعوب الضعيفة والفقيرة، حتى أصبحت الثقافة القومية من الغزو الخارجي أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً.

ومما تمخضت عنه الثورة العلمية«فيما تمخضت عنه من الشيء الكثير» ثورة المعلومات ورمزها وقوامها الكومبيوتر، تلك التي تثير الدهشة والخيال بسبب ما يمكن أن ينجزه الكومبيوتر من خزن ما لا يحصى من المعلومات ثم استعادتها بسرعة فائقة، إضافة إلى عمليات التحليل والتركيب بما يجاوز حدود العقل.

وفضلاً عن ذلك فهذه الثورة العملية كان لها دورها الباهر في حقل الإنتاج، فقد حطمت نظرية "مالتوس" المشهورة، حيث استطاعت الصين على سبيل المثال أن تطعم سدس سكان العالم بأراض مزروعة لا تزيد عن ثمن أراضيها الصالحة للزراعة.

وإذا كان بالإمكان إطلاق تعبير النهج العصري على هذا الوضع الحضاري[1]، إذا كان الأمر كذلك، فهذا النهج «وهو حضاري كما قلنا» شمولي يتناول الإنسان

---

[1] – هذا التعبير للدكتور معن زيادة: مجلة الفكر العربي، عدد 66، لعام 1991، المقدمة.

والعـالم، ولا يمكـن أن يفلـت منـه أمـر مـن الأمـور سياسـياً كـان أم اقتصـادياً أم اجتماعياً أم فكرياً، وهذه العناصر جميعاً تتداخل ﻓﻲ النهج العصري لتنتج صورة جديدة للعالم ومفهوماً جديداً للحياة.

ولعل جوهر هذا النهج هو العقل لسبب بسيط هو أن حياتنا وعالمنا قائمان ومحمولان على العلم والمعرفة ومجتمعنا وعصرنا هـو عصـر العلم والمعرفة وهذا الدور وتلك الأهمية للعلم والمعرفة جعلت النهج العصري أمراً محتماً لا تراجع عن معطياته، ولا نكوص عن عقلانيته، ولا عزله بعد اليوم لجماعة، ولا اكتفاء ذاتياً، ولا خروج عن الركب، اللهم إلا إذا أرادت الجماعة أن تكون على هامش التاريخ، ومن جهة أخرى فلا مجال للتحدي بالخصوصية الذاتية بل إن هذه الخصوصية يجب أن تدفع إلى المزيد من الانكباب على المعاصرة والإمساك بتلابيبها والعب من منهلها.

وإذا كانت مغامرة الروح البشرية قد توصلت إلى تلك الثورات العلمية ﻓﻲ سياق تاريخي وحفراً ﻓﻲ معين هو الغرب فمما لا شك فيه أن تلك الروح هي العقل الكلي الإنساني الذي ألهب ضياءه ونوره زيت البشرية، وكان بين الفترة والأخرى يمر على هذا الشعب أو ذاك فيصب ﻓﻲ مشعله وقوداً، يحدد خطاه واستمراريته.

وبهذا المعنى فالمنهج العصري هو ثمرة عطاء البشرية جمعاء وإن كان قد أينع ونضج ﻓﻲ سياق تاريخي محدد.

ومن جهة أخرى فلهذا النهج محاسنه ومساوئه مثله ﻓﻲ ذلك مثل أية ظاهرة إنسانية أو إبداع بشري، وإذا كنا قد تحدثنا عن إيجابيات هذا النهج «وهي كثيرة» فيجب علينا أن نعرض للوجه الآخر من رأس جالينوس ذي الوجهين، وبالتالي

علينا أن نكمل الصورة فيما يتعلق بالتحديد الذهني للإنسان ونظرته إلى الحياة والوجود والكون والزمن.

وحقيقة الأمر أن هذه التحولات العميقة التي تولدت على يد العلم أنتجت نمطاً من الإنسان العصري مثقف بخصائص محددة، فهو إنسان أكثر استعداداً للأخذ الواعي والعميق بمبدأ الحرية والديمقراطية، وهو إنسان أكثر تسامياً واستعداداً لقبول تعدد الآراء، كما أنه أكثر استعداداً لقبول التغيير واعتناق تجارب جديدة، وهو إنسان يعرف قيمة الزمن ويعيش الحاضر، ويهتم بالمستقبل أكثر من الماضي، بل إنه يمتلك رؤية ديناميكية للزمان والمكان، وهو فاعل في هذا الزمان والمكان يعرف أن التطور والتقدم لا يحددان بذاتهما دون تخطيط وتنظيم[1].

وإذا كان هذا الوجه المنير للنهج العصري، فهذا النهج «لا محال» لجالينوس يحمل وجهاً آخر تعلوه بعض مظاهر القتر والكآبة، وهو أمر منطقي، وإن كانت مغامرة الروح الإنسانية، ودراما العقل الكلي البشري يحاولان أن يطفح الوجه المنير لجالينوس بالضياء وأن تنكمش معالم الكآبة عن الوجه الآخر.

ما هي الكآبة على الوجه الآخر لجالينوس النهج العصري؟.
أولى هذه السلبيات وأهمها أن حرية الفرد والمجتمع تتعرض لمحنة كبرى بسبب طغيان الآلة والتكنولوجيا على الحياة، وبسبب تسارع إنتاج الآلات المتطورة وازدياد شعور الإنسان بالعجز.
أما ثانية هذه السلبيات، فهي خطر الحروب المتزايدة بسبب تزايد الأسلحة الفتاكة بأشكالها المختلفة ناهيك عن أن هذه الأسلحة تفسح المجال لإنتاج الهيمنة على يد الدول القوية دون إنتاج المعنى والقيمة.

---

[1] – مداخلة د. معن زيادة: مجلة الفكر العربي، عدد 66، ص16.

ولعل الأثر السلبي الثالث يظهر في المجال الاقتصادي، وما يجره على الدول الضعيفة من استغلال وامتصاص لدمائها وهدر لطاقاتها ودفعها إلى الحروب والامتثال من أجل شراء الأسلحة من الدول القوية، ويكفي أن تلقي نظرة عابرة على ميزانيات دول الجنوب لترى أن قسماً كبيراً من أموالها ينفق على التسلح الذي لا طائل منه.

وفضلاً عن ذلك فقد اتسعت الهوة الاقتصادية بين الشعوب والدول حتى باتت إمكانية لحاق أهل الجنوب بأهل الشمال مستحيلة.

ويرتبط بذلك سلبية خاصة هي اختلال النظام الاقتصادي العالمي، وازدياد الأزمات الاقتصادية وتوترها، وحل الدول الكبرى هذه الأزمات على حساب الدول الصغرى، حيث اختلت معدلات النمو، وتفشت البطالة، وعرف العالم ظاهرة التضخم وارتفاع الأسعار، وكثر الديون، وتلون البيئة، والشره الاستهلاكي الذي ظهر في القرن، وتفجر الأزمات الاجتماعية وبروز ظاهرة العنف، واستغلال الدراسات السلوكية للتحكم بالإنسان وغسل دماغه، بل لقد بلغ التحكم بالإنسان أن هدد بالتدخل في صنعه عن طريق ما يسمى بهندسة الجينات.

ونتيجة لهذه السلبيات، فقد ارتفعت في الغرب بعض الأصوات التي تطالب بالإمساك بشكيمة هذه المعاصرة التي أثقلت كاهل الإنسان وأبهظته بالأعياء، مما أدى إلى هذا الانحراف الآنف الذكر في بوصلة حياته وإلى هذا الاضطراب في توازنه، وحقيقة الأمر أن الإشكالية ليست في العلم أو التكنولوجيا، بل في الثقافة الغربية التي أزاغت بوصلة التكنولوجيا عن وجهتها وطريقها السليم تلك الثقافة التي تزداد علواً وغلواء واستكباراً في الأرض وتغليباً لإنجاز الهيمنة على إنجاز المعنى والقيمة، فهنا تكمن أزمة الحضارة الغربية، وهذا هو سبب تلك الوحشية

البالغة التي تنفجر بها تحولات العالم، أن يصمم على إعطائها الحل المناسب لا سيما أنه قادر على ذلك.

ومركبته تستطيع أن تقود قطار الإنسانية إلى شاطئ الأمن والأمان والرفاه، وعلى هذا فإذا كان صحيحاً أن هذا النظام الجديد جديداً، فعليه أن يواجه هذه المسائل العويصة والمشتركة، ومن هذه المسائل مسألة البيئة ثم الهجر، ومكافحة المخدرات ومقاومة الإرهاب والقضاء على مرض نقص المناعة والذي يبدو أن دول الشمال تضفي على هذه المسائل من المدلول ما يتفق مع مصالحها، فحماية البيئة له معنى واحد هو منع دول الجنوب من التصنيع.

ويؤكد "الدكتور سمير أمين" أن من مظاهر التناقض الذاتي في الرأسمالية، تعارض قواعد الحساب الاقتصادي مع مقتضيات ضمان الحياة على الكرة الأرضية، إذ تقوم هذه القواعد على منطق قصير الأجل، ولا تمتد آفاق حساب الرعية إلى أكثر من عشرة أو خمسة عشر عاماً، وهذا ما يتطلب مواجهة المشاكل المترتبة على تدهور ظروف البيئة أخذ الأجل الطويل في الاعتبار اعتباراً حقيقياً[1]، أما بشأن العجرة فخطرها يتفاقم بسبب الفقر والجوع والحروب ومع ذلك فالغرب لا يزال سادراً في إشعال الحروب في دول الجنوب، وأما مكافحة المخدرات فقد أعطت دول الشمال المبرر للتدخل في شؤون الدول الفقيرة.

وأما مرض الإيدز فالغرب يعزو مصدره إلى زائير وغيرها من الدول الإفريقية متناسياً أسباب انتشاره المتجددة في الغرب خاصة والعالم عامة.

---

[1] – د. سمير أمين: مقاله الموسوم بعنوان: مقتضيات برنامج تحرري إنساني، مجلة النهج، لعام 1997، ص6.

وبرنامج الأولويات هذا يعني باختصار أن دول الشمال ماضية في غيها لإحكام هيمنتها على دول الجنوب ومنعها من الانخراط في التنمية والتصنيع، بل إن هذه الدول تزداد في غيها كلما اشتدت الأزمات عليها وبدلاً من أن تواجه الحقائق بصورة إنسانية وجذرية فإنها تجيرها إلى كاهل الدول الفقيرة.

ونظرة بسيطة إلى ما يحدث في الولايات المتحدة كنموذج لهذا الغرب، نجد أن هذه الدول تسرف في الإمساك بخناق العالم الثالث بالآليات الآتية: الدولار- المعادن- البترول- الأسلحة.

فقد خفضت هذه الدول قيمته لا سيما تجاه الين الياباني والمارك الألماني والعملات الأوروبية، وزادت في حجم تداوله الأمر الذي جعل حملته خارج الولايات المتحدة يخسرون الشيء الكثير، وكذلك الأمر بالنسبة لقيمة المعادن الثمينة، فقد انخفضت قيمتها مما سبب خسائر كبيرة على منتجي ومصدري تلك المعادن، والمستفيد في ذلك هو الاقتصاد الأمريكي.

وإذا انتقلنا إلى مجال النفط، فإننا نجد أن الولايات المتحدة تمسك بتلابيب النفط وناصيته لا سيما في دول الخليج العربي، وهذا الأمر ليس غريباً عن الولايات المتحدة ومن ورائها العنصرية الغربية التي حولت عالمنا إلى وحش تسوده شريعة الغاب، كيف لا وهذه العنصرية تعتقد أنها مركز التاريخ والحياة وما عدا ذلك فولكلور وهامش[1].

بعد هذه الصورة يصبح التساؤل ما هو طريق الخلاص؟.

هذا الطريق على لسان الدكتور "شاكر مصطفى" هو تلك المشاريع المستغلة التي أخذت تراود أحلام دول الجنوب، بعد أن استيقظت هذه الدول من غفوتها على

---

[1] - العرب والتحولات العالمية، ص5.

صوت تلك المطرقة التي انهالت على رأسها من قبل دول الشمال، وبعد أن عادت دول الجنوب إلى نفسها وتراثها وقيمها مجددة ثقتها بذاتها، مدركة عيوب المشروع الغربي وفي نظر "الدكتور معن زيادة" أن ظفر هذه المشاريع يتوقف على ما يلي:

1- النهج العصري أو المعاصرة، وما تشمله من تحولات وتحديات، وما أفرزته من ثورات ومتغيرات وتفاعلات واكتشافات واختراعات وتصورات تكامل بعضها، وما زال البعض الآخر في طريقه إلى التكامل.

هذه المقدمة تعني بالجانب المادي من المشروع، جانب المعطيات والوقائع المادية العلمية والتكنولوجية، بل والقوى الاجتماعية والاقتصادية والبشرية والطاقات البشرية التي تحرك تلك الوقائع وتتفاعل معها.

2- الإبداع الثقافي الذاتي المتمثل لمعطيات الفكر والمدرك لطبيعة العالم المتطلع إلى المستقبل والمستلهم التراث والهوية القومية والحضارية الخاصة بكل أمة، وهذه المقدمة تتناول الجانب الإبداعي المندفع إلى تحقيق صيغ لتمجيد الإنسان وتعزيزه وتكريمه، وترسيخ الشرط البشري والعدل الإنساني، ذلك العدل الذي لا نرتضي فيه أن نكون برابرة الحضارة والهنود الحمر الذين يعيشون على هامش الحياة.

هاتان المقدمتان الضروريتان لأي مشروع حضاري عربي جديد لا رجوع إلى الوراء ولا تخل عن الهوية الذاتية[1].

ويتابع "الدكتور زيادة" القول: ((نطالب بنظرة مستقبلية شاملة بانبثاق رؤية حضارية كاملة للغد لا بالمعنى الميتافيزيقي، ولكن بالمعنى الجدلي، ومن خلال المعاناة والصراع العتيق والجهد الإبداعي والتغيير الجذري في البنى الإنتاجية

[1] - د. معن زيادة، المداخلة السابقة، ص21.

والاجتماعية والثقافية، نطالب بثورة ثقافية كيانية تضع المشروع المستقبلي لنا ولبني الإنسان)).

إن الدخول في آفاق المعاصرة لا يمكن أن يؤتي أكله يانعة إلا إذا امتلك المواطن العربي أقداره وصنع زمانيته وحياته ومصائره، وخرج من دائرة عطالته، وكان صانعاً للتاريخ لا موضوعاً له.

وهنا نضع أنفسنا أمام جدلية الحرية والحقوق العامة في مواجهة السلطة، حيث لا يمكن أن يتم الإبداع التاريخي إلا بتحققات هذه الجدلية.

هذه الجدلية ترقى بنا إلى التطابق بين الهوية الثقافية لأمتنا وبين هويتها السياسية، حيث تكون السلطة «سلطة المجتمع والشعب» روحه- عقله انطلاقه، أهدافه، وأمانيه، مركز اتضاح القرارات المتعلقة به، المشروع العقلي الذي يحيط بمبادراته، والوسيلة الفذة لتحقيق قدراته في دولة الأمة، ولتحقيق إندراجنا في الصيرورة العالمية، وفي التنمية الحضارية، وفي فتح الآفاق واسعة أمام بلورة الإرادات الاجتماعية، وليس العكس كما يتجلى في إلحاق المجتمع بالسلطة، وذوبانها في إرادتها، وتقزيم المواطن في وعيه وحريته وضميره.

وتجدر الملاحظة إلى نقطة أساسية هي ضرورة الالتحام بين العلم والثقافة، فهذا الالتحام هو عنوان هذا العصر وناهضه ورافعته، العلم يرشد العقل، يحدد علاقته مع الطبيعة وأسرارها، والثقافة تقدم له منظومة القيم والقول بغير ذلك يضعنا أمام التحديث لا الحداثة، حيال حضارة شيئية، أمام موت الإنسان، وهذا هو مغزى خيبة الأمل في الحضارة الغربية التي تكلم عنها الكثير من مفكري الغرب.

ومن جهة أخرى فالحديث عن المعاصرة لا يتم إلا من خلال الذات والهوية والشخصية القومية[1]، وإلا كنا أمام انغماس في الغير انغماساً يفقدنا وجودنا ويجعلنا إمّعات غير قادرين على إنتاج وإنجاز المعنى والقيمة وممارسة الحق التاريخي في ذلك، وهذه هي جدلية الهوية والمعاصرة التي تعني عدم الانغماس في الآخر أو الانكماش عنه في كهوف الذات، بل الاستجابة الخلاقة لظروف العصر وإنجازاته الفذة.

وبالطبع فمحصلة الحضارات الإنسانية أن تتعامل معنا كذوات فاعلة وإن إستراتيجية التجديد الثقافي هي الإشكالية الأساسية في مجال الثقافة العربية المعاصرة، ومن جهة أخرى فإن قبول المغامرة الغربية في المجال الثقافي ليست هي حصيلة تمييز جغرافي أو امتياز عرقي، ولا عقيدة ومعتقدات جامدة، ولكن باعتبارها أولاً وأخيراً تركيباً حضارياً، يرفد ذاتيتنا بما يمنحها من القوة اللازمة للوجود والتقدم.

هنا تبرز ضرورة المقاربة التاريخية والنقدية للمجهود الثقافي الغربي، هذه المقاربة التي تؤدي ممارستها إلى إخصاب فكر وإخصاب مقدرتنا ووعينا على العطاء.

ومن هنا فإن ممارسة المعاصرة والتمرس بروح الوجودية الدافعة للابتكار الحضاري، هذه الأمور لا تعني التبعية أو الغزو، بقدر ما تعني ممارسة حق تاريخي يؤهلنا لتدعيم ثقافة إنسانية بلا حدود، وتهبنا القدرة آجلاً أو عاجلاً على احتلال مكانة ممتازة في مجال الإنجاز والتجديد، كمنشئين، وعلى قاعدة النّدّيّة (دع

---

[1] – د. جدعان وقد أطلق تسمية "النوابت" على أولئك الذين لا ينطلقون في بناء الحضارة من الذات، كتابه أسس التقدم عند علماء المسلمين، بيروت، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ص8.

الزهـور تتفـتح) ﴿ معركـة العطـاء الإنسـاني أو كمـا قـال تعـالى ﴿ كتابـه الكـريم:
﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26.

إن معركـة الـذات هـي بدايـة كـل معرفـة صـحيحة، ومـن خـلال هـذه الـذات لمنطلـق أعلـى العـالم، ومـن لم يـدرك ذاتـه تخـتلط عليـه الأمـور ولا يـدرك شـيئاً، والنفس الإنسانية تعانق الأشياء بعد أن تصب عليها عصارتها الهاضـمة وتتمثلها، ولا تنقلها نقلاً، ذلك أن الحقائق الإنسـانية نسـبية، ولا تعـرف الإطلاقـات، والقـول بقوة المعاصرة ضرب من المبالغة، وبالتالي «وكأية حقيقة إنسانية» يجب أن تواجـه بقوة أخرى تحد من غلوائها، وهذه القوة هي قوة الذات.

وبمعنى أوضح فإن نظرة بسيطة على حقائق الحياة ترينا أنها عبارة عـن مجموعـة من الموازنات حيث كل حقيقـة تتـوازن بحقيقـة أخـرىContradictories استـناداً إلى قـانون نسـبية الحقـائق الإنسـانية الـذي كشـف عنـه "مونتسـيكو" ودعـا إلى موازنتها Contrepartie مع الحقائق الأخرى، وعلى سبيل المثال فلو ألقينـا نظـرة إلى النظام القانوني لوجدناه «حسب تعبير هوريو» عبارة عـن لوحـة كلاسـيكية كل مبدأ فيه يتوازن مع مبدأ آخر.

فالدستور مثلاً وهـو يتسـم قمـة النظـام يـوازي بقواعـد القـانون الـدولي أو المواثيـق الدولية، والقانون الصادر عن مجلس الشـعب يطعـن بـه أمـام المحكمـة الدسـتورية، والحكم الصادر عن القاضي «ومع أنه عنـوان الحقيقـة» قابـل للطعـن فيـه بـدعوى مخاصمة القاضي أو إعادة المحاكمة وغير ذلك.

إذاً لا يجوز المبالغة بقوة المعاصرة، ومن جهـة أخـرى لا يجـوز التعامـل مـع حقائقهـا إلا مـن خـلال الهويـة الـتي هـي البوصـلة أو المصـفاة الـتي تحـدد مـدى العلاقـة مـع المعاصرة، وإلا كنا كالغريق ﴿ اليم تتقاذفه الأمواج هنا وهناك.

إن الاستثمار الخلاق لا يتم بواسطة التقليد بل بمحاورة الآخر، وحوار الآخر لا يتم إلا بالتكافؤ، والتكافؤ لا يتم بمجرد استعمال الذاكرة، ولن يكون بدغدغات الذات، أو الاعتقاد بأن خصوبتها العتيقة والبالية قادرة على مواجهة الدينامية القوية لثقافة نهاية القرن العشرين.

إن حواراً ثقافياً يسلم بتوجيه كوني للثقافة دون نفي الاختلافات ويسلم بوحدة التاريخ الإنساني دون رفع التناقضات والصراعات هو واحد من الطرق التي تتيح لنا إمكانية المساهمة في الإبداع الثقافي والتجديد الثقافي الذي تسعى إلى تحقيقه وامتلاكه من أجل إغناء ذاتنا التاريخية.

المشروع النقيض

ومسألة جلدنا وقهرنا من الغرب

المعرفة الحقة للذات «ولا شك» هي أساس كل معرفة، ولكن أليس الآخر توأم الذات، ومن المتعذر معرفة الذات دون معرفة الغير.

على هذا الأساس فالحديث الكثير في أدبياتنا الاجتماعية والسياسية عن النفس يعفينا من الكلام على المشروع الآخر وهو المشروع النقيض...ما هو هذا المشروع؟؟

ما هو جدير بالتنويه أن هذا الجهاز المفاهيمي ليس عربياً، إذ الغرب هو الذي أسس علم الاستشراف من أجل الحصول على النتائج العلمية تمهيداً لامتلاك قدرات بلادنا.

وفضلاً عن ذلك فنحن لم نسير الجيوش ونحتل الأراضي ونستنزف الثروات، كما حصل في الحروب الصليبية، ومثلها معها في الاستعمار الحديث.

ومع ذلك علينا أن نحذر الغلاء في الإضافة إلى أحداث التاريخ وما رسبته من عوامل نفسية، بل يجب أن يكون جهدنا ووكدنا صنع المستقبل والالتجاء إليه، بعيداً عن الهوس القومي والشعار الذاتي، وسبيلنا إلى ذلك أن لا يتعامل مع العالم الغربي ككتلة صماء، بل يجب التعامل معه جدلياً وواقعياً كعالم ملئ بالتيارات

والتضاريس والتفعيلات فيها الظلامي، وفيها الإنساني[1]، فيها القمح وفيها الذؤان، كل ذلك سعياً وراء تعزيز الشأن الإنساني العام، ودفع المركبة الدولية نحو تحقيق الشرط البشري ونسج عوامل التوليد والجمع وصنع ما هو مشترك ورفع ما يفرق ويمزق.

هذا من حيث المنشأ، لكن هذا المنشأ المتسامح يجب أن يقترن بالقوة وعدم الغفلة، وبالعكس فإن التسامح المقترن بالغفلة والعته القومي والاستكانة ليس مآله إلا الفوت والموت.

ويظهر أن الرياح تجري عكس ما يرتضيه التسامح والشأن الإنساني العام، والغرب بصورة عامة لا يزال مصراً على مشروعه النقيض على أن نمضي بالفكر الولايات المتحدة وانكلترة أو من يؤيدهما.

ولكن الأحداث الأخيرة المرتبطة بالمسألة العراقية لا تترك مجالاً للتردد بقيام هذا المشروع النقيض، ولعل الأحداث الخطيرة التي ترتبت على أحداث العراق لا تترك مجالاً للتردد بقيام هذا المشروع النقيض.

ويمكن القول إن المسكونة زلزلت زلزالها وأخرجت أثقالها وقال الإنسان ما لها... أجل زلزلت الأرض زلزالها، وأصابتها الرجفة الكبرى، وتشققت الأرض عن أدبيات وآراء وتصريحات وألوان مفكرين وصحفيين ما لم يحدث حول أي حدث تاريخي.

والسؤال المطروح هو ما سبب هذا الموقف من الولايات المتحدة وانكلترة؟؟.

---

[1] - انظر في الحديث عن هذه العوامل النفسية تجاه الغرب، ثناء فؤاد عبد الله: إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة الغربية، مجلة المستقبل العربي، عدد 167، لعام 1993، ص45.

أجاب وزير الدفاع الأمريكي الأسبق بأن العرق لها من الأهمية ما يفوق أهمية الاتحاد السوفيتي...لكن لماذا ذلك؟.

الجواب بسيط لأن أرضنا تحتضن أضخم ثروات العالم... إذاً الأمور واضحة، بل إن الولايات المتحدة صرحت لأكثر من مرة بأن نفط الخليج جزء من مصالحها العليا .

لقد تفرعت هذه الدولة بأن العراق يهدد أمن الخليج، لكن الأحداث تؤكد أن دور هذه المنطقة أجمعت على عدم ضرب العراق.

زد على ذلك فقد جرى إحصاء في السعودية أكد أن 90بالمائة من السكان يرفضون بقوة ضرب الشقيقة العراق.

ونعتقد أن هذا الموقف لا يختلف في أي قطر عربي عما هو في الشقيقة السعودية، إذ «على سبيل المثال» حصل تحرك جماهيري استهدف الحصول على مليون للتوضيح، فكانت المفاجأة أن تلك الحملة استطاعت أن تحصل على/18/مليون توقيع[1] .

---

[1] - كرامة الأمة لعام 1997 المقدمة إلى المؤتمر القومي الثامن المنعقد في القاهرة، المدة من 27- 1998/4/30، ص2، وقد سمعت بنفسي مداخلة قدمت للمؤتمر من أحد البارزين في حملة الحصول على التواقيع.

لا بل وأبعد من ذلك فإذا بدت الولايات المتحدة[1] عام 1996 بأنها الأعلى صوتاً في مواجهة أربعة عشر صوتاً دولياً في أزمنة الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة، فإنها عجزت عن أن تؤمن لنفسها وضعاً مماثلاً في أزمتها الأخيرة مع العراق عام1997، علماً أنها كانت قد عمدت إلى السلوك نفسه (ضرب العراق ضد الارادة الدولية) مرتين متتاليتين منذ انتهاء حرب الخليج الثانية.

أكثر من ذلك، فقد ظهرت الولايات المتحدة عاجزة عن أن تؤمن لسياستها حيال العراق تأييداً حتى على المستوى الأمريكي، وقد مثلت ولاية أوهايو «التي كانت نقطة الانطلاق في الحركة المناهضة للحرب الفيتنامية» نقطة جديدة لانطلاق الحركة الرافضة لضرب العراق، بعد أن قارن ممثلوها بين موقف أمريكي وآخر، وبين رد فعل أمريكي وآخر، وبين سياسة أمريكية وأخرى رغم تشابه المحرك للموقف ورد الفعل والسياسة الأمريكيين.

إذاً ما هو مبرر هذه الخطة العسكرية الجبارة التي عبأتها أمريكا؟.

تجيب أمريكا بأن العراق خالفت قرارات مجلس الأمن، لكن هل المخالفة «على فرض صحتها» تقتضي ذلك، ألا يجب ان ينبري مجلس الأمن للدفاع عن قراراته ويقول ثمة اختراق، وإن هذا الاختراق يستوجب كذا... عقوبة، وبالتالي فهل ان أي اختراق يؤدي إلى شن حرب، ثم إذا كان الأمر كذلك ألا يجب أن يصدر قرار عن مجلس الأمن يتضمن مدة الحرب وموضوعها وغاياتها وآلية تنفيذ هذه الحرب والدول التي تشترك لذلك، وغير ذلك من الأمور.

---

[1] - كراسة (حال الأمة) لعام 1997 المقدمة إلى المؤتمر القومي الثامن المنعقد في القاهرة للمدة من 27-1998/4/30، ص2، وقد سمعت بنفسي مداخلة قدمت للمؤتمر من أحد البارزين في حملة الحصول على التواقيع.

إن التجاء مجلس الأمن إلى القتال لا يتم حسب الميثاق إلا في حالتين:

أولاً: أن تشن دولة الحرب.

ثانياً: أن تهدد دولة ما الأمن الدولي.

والسؤال المطروح هو أين هذان الشرطان...

لقد أعلن "كوفي عنان" مساء 1998/2/22 «والكل محبوس الأنفاس ينتظر مباحثاته مع العراق» أنه توصل إلى اتفاق مع بغداد، لكن وزيرة الخارجية الأمريكية صرحت بوقاحة أن الولايات المتحدة ستفحص هذا الاتفاق، وترفضه إذا تعارض مع المصالح العليا لدولتها، مع التنويه استطراداً بأن معهد يروكنغ الأمريكي أعلن نتائج احصاءاته لهذا اليوم بأن الشارع الأمريكي غير راض عن شن تلك الحرب.

لماذا نتعب أنفسنا بالحفر والتنقيب عن ترهات وأراجيف الولايات المتحدة، ومثلها معها ربيبتها انكلترا وحسبنا رداً على ذلك موقف الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن: فرنسا – روسيا- الصين.

ويمكن القول أن هنالك اسباباً متعددة إيجابية وإنسانية حدت هذه الدول لتحمل مسؤولياتها التاريخية على هذا الكوكب، لكن من هذه الأسباب الدافعة لهذا الموقف دفاع تلك الدول عن نفسها من الفيل الأمريكي الذي يتخيل أن العالم غرفة من زجاج، وأن عليه أن يكسر فيه ما يشاء.

إن بلوغ الولايات المتحدة المرحلة العليا للرأسمالية، ثم تغلبها على عدوها التقليدي التاريخي الاتحاد السوفيتي، يضاف إلى ذلك ضعف مجلس الأمن، ثم ضعف البنية الداخلي للوطن العربي، كل هذه الأسباب تعزز بربرية الولايات المتحددة

ووحشيتها واستئسادها، والسماح لنا بالحديث عن هذا المشروع المقيت، وعن تلك المؤامرة العالمية الامبريالية[1] الكبرى التي اجهضت مشاريعنا القومية (محمد علي وعبد الناصر) وغيرها من المشاريع، والمشروع الغربي يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة يشد السير في محاولات الغزو والاختراق والاستيطان والاستنزاف.

إن قراءة بسيطة للتاريخ البعيد والقريب تؤكد أن العالم الغربي لا يني يقيم المشروع الاحتوائي الواحد تلو الآخر لأمتنا فهو «وعلى سبيل المثال» وقف أمام المد القومي العربي الكاسح ذي المضمون والبعد العربي والإنساني بقيادة عبد الناصر وأخذ يضم هذا المد بالشوفينية والاستعلاء مناصباً إياه مطلق العداء، في حين أن هذا التيار كان أبعد ما يكون عن الشوفينية، وقد التفت حوله الجماهير الشعبية، بل جماهير دول العالم الثالث.

وفضلاً عن ذلك فقد عبأ العالم الغربي بعض القوى العربية في الداخل كالرجعية والانتهازية واليمين الديني.

وهكذا وجدنا حليف الماضي يصبح عدو الحاضر قاصدين من ذلك موقف الغرب من القوى الدينية التي حالفها عندما كانت رجعية، لكنه أخذ يناصبها العداء عندما أصبحت وطنية (ثورة إيران وتركيا أربكان وبعض القوى الدينية المستنيرة) وأحسب بخطر الغرب على الهوية والذات العربية.

على هذا الأساس سنبحث الجذور التاريخية للعداء التقليدي مع الغرب ودوره في تأجيج هذا العداء، وفي اعتبار أمتنا عدوة تاريخية، ثم نعرج على موقفه العدائي من القومية العربية، ومن حركتها التاريخية في تحقيق الوحدة، ثم نعرض أخيراً للموقف الغربي الراهن من أمتنا، على أن نعرض لموضوع تسليم القيادة للولايات

---

[1] – دون المبالغة بدور هذه المؤامرة ودون التطفيف من أهمية الفاعل الداخلي لبنائنا القومي.

ودورها المعادي المتجبر من قضايانا وتقدمنا وحياتنا (خطاب النظام العالمي الجديد خطاب كوني أم خطاب غزو واختراق).

الجذور التاريخية لعداء العالم الغربي لأمتنا

لا يمكننا في هذا المقام أن نغض الطرف عن الحملات الصليبية التي جسمت على صدر أمتنا من سنة 1096- 1291م، وكم ساهمت في الدمار واستنزاف قدرات الأمة، وإيقاعها في نفق الفقر والخمول «عصر الانحطاط» كما لا نستطيع أن نغض الطرف عما حدث في الأندلس والفاتورة البشرية والحضارية التي دفعتها أمتنا في ذلك.

لا ريب أن هاتين الغاشيتين الحاقتين بأمتنا بفعل الغرب كأننا الخانق الذي منع أمتنا من أن تتنفس الصعداء، وهكذا فقد أخذ الغرب يستروح مستجمعاً قواه لتبدأ المنازلة الأخيرة التي خرج بها بارعاً معلناً شن حرب شعواء على أمتنا لاقتلاعها من جذورها، والغرب ماضٍ في عملية سحق الأمة ومحق ومحو حضارتها وهويتها ووجودها، وليست هذه المنازلة «التي انتهت بانتصار الغرب الكاسح» متوقفة على الأمة العربية، بل تعدى الأمر ظهير أمتنا ودائرتها الحضارية وعمقها الاستراتيجي ألا وهي الأمة الإسلامية ويمكن القول إنه عندما شب الغرب، وهبّ في حملته الاستعمارية الجديدة التي ابتدأت في القرن السابع عشر، عندما فعل ذلك، كان عليه أن يواجه الدول العثمانية، فالدولة المملوكية في مصر، فالدولة الصفوية في فارس، فممالك الزنوج الإسلامية في إفريقيا، فالدولة المغولية في الهند، أي كان عليه أن يواجه الأمة الإسلامية، وقلبها العالم العربي أو الأمة العربي وأضلاعها وعمودها الفقري الأمة الإسلامية.

والصراع لا يزال قائماً في المواقع ذاتها، فإيران الجمهورية الإسلامية عدو لدود للغرب، وفي المقابل فالولايات المتحدة الشيطان الأكبر في ناظري إيران، وهنالك أسباب وأسباب من أهمها:

الموقف المشرف للجمهورية الإسلامية من ربيبة الغرب «الصهيونية» وما يحدث في تركيا جزء من الغارة التي يشنها الغرب على هذه الدولة، بل جزء من تصميم الغرب لاحتواء العالم التركي "بما في ذلك الدول التي انفصلت عن الاتحاد السوفيتي"، والموقف من أربكان واضح، والأسباب جليّة من ذلك الموقف الجريء لهذا الزعيم في الدائرة الإسلامية موقفاً يذكرنا بموقف عبد الناصر، وبالي فالعداء "لأربكان" لا يقل عن العداء لعبد الناصر، أما الفاعلون الاجتماعيون الذين وقفوا في وجه الصحوة الإسلامية في تركيا، فلا يختلفون عن الفاعلين الاجتماعيين وقفوا في وجه عبد الناصر، والموقف من السودان واضح، كل ذلك لأن هذا البلد يريد أن تكون له إرادة مستقلة، ويتعامل مع الغرب على أساس الندية والكرامة.

وإذا عرجنا على المسألة الفلسطينية، فهنا المأساة، حيث وضعت كل الحلول في يد الولايات المتحدة، واتخذ منها حكماً أميناً عليها، بل لقد التف قسم كبير من الدول العربية كحلفاء للولايات المتحدة ضد العراق، وكان على الولايات المتحدة أن تكون صادقة مع أمتنا فيما يتعلق بالوعود التي قطعتها على نفسها في أوسلو ومدريد وغيرهما وللموقف من الجزائر مشين، فهذا البلد العربي الشقيق المجاهد يتمزق من الداخل، والغرب ماضٍ في تفجير الأزمة دون أن يتحرك له ضمير.

ولنعد إلى المرحلة الاستعمارية معرجين بسرعة واختصار إلى ما فعله الغرب في تلك الحقبة[1]، لقد ركز على الغزو الفكري تمهيداً لاحتلال العقل العربي والإسلامي ليظل هو القبلة الحضارية لأمتنا، ولتتأكد تبعيتنا ومباشر الغزو الثقافي متعددة، وقد ابتدأها الغرب بالاستشراف، وهو الآن يتابع ضخ الأفكار ونماذج الثقافة التي تطمس ثقافتنا وتشوهها.

1- إيجاد أقلية دينية أو أكثر تعيش في محيط العروبة والإسلام وتقبل مع الغرب في هذا المشروع الاستعماري الحديث من أجل أن يمثل ثغرة اختراق الغربي للشرق.

وفي هذا الصدد نفكر بأن نابليون بونابرت أصدر نداء إلى يهود العالم أثناء حصاره عكا عام 1799، دعاهم فيها إلى إقامة الإمبراطورية الفرنسية مقابل أن يعيد لهم ملك بني إسرائيل، ومنذ ذلك التاريخ ابتدأت خيوط ومراحل الشراكة الصهيونية مع الغرب في مشروع إقامة قاعدة غربية صهيونية في أرض فلسطين في اختراق الوطن العربي.

وفيما يلي «على سبيل المثال والتدليل» بعض هذه المواقف الشائنة التي أوقعها الغرب على أمتنا:

تقرير لجنة "كامبل باترمان" حيث كان المذكور رئيساً للوزارة البريطانية وقد شكل لجنة من مجموعة من الأساتذة والخبراء في التاريخ والعلوم السياسية والاقتصادية كلفها الجواب عن السؤال الآتي: كيف يمكن أن يطول عمر الاستعمار الغربي؟.

كان جواب اللجنة: ((إن أخطر المناطق على الاستعمار الغربي تلك المنطقة الواقعة بين المحيط الأطلسي والخليج، لأن هذه المنطقة يسكنها شعب واحد يتكلم لغة واحدة، وتدين غالبيته العظمى بدين واحد، وشعب هذه المنطقة تتوافر فيه

---

[1] - مقال الدكتورة ثناء فؤاد عبد الله، المرجع السابق، ص48.

خصائص الأمة الواحدة والخطر أن يدرك شعب هذه المنطقة تلك الحقيقة وأن يسعى إلى إقامة دولة متحدة تعيش في تلك المنطقة الحيوية من العالم)).

ولقد أوصى واضعوا التقرير بتقسيم المنطقة إلى دول صغيرة فقيرة، وأن تؤجج فيما بينها البغضاء وأن يحال بينها وبين العلم، وأكد هؤلاء أن آخر سهم يحول دون تقدم المنطقة، وهو أن يقوم حاجز بشري غريب في المنطقة الواقعة شرق السويس، بحيث يفصل ذلك الجسم بين شرق هذه الأمة وغربها، وبحيث يتخذ كليّاً لاستنزاف ثروات المنطقة والحيلولة دون تقدمها[1].

وإذا تذكرنا أن المؤتمر الصهيوني انعقد عام 1904 وأن تقرير هذه اللجنة قدم عام 1907 وأن وعد بلفور صدر عام 1917 أدركنا خط الارتباط بين هذه الأحداث الثلاثة.

إجهاض تجربة محمد علي باشا: وتؤكد لنا الموارد التاريخية أن المذكور انطلق في نهضة متكاملة ومستقلة استهدفت إقامة الصناعات الحديثة وإصلاح وتوسيع نظام الري، وإصلاح النظام الضريبي، وفرض احترام لقانون وضع كل ذلك فقد اجتمع الغرب بقضه وقضيضه على إجهاض، حتى الصديقة التقليدية فرنسا لم تتوان عن الانضمام إلى الحلف الغربي من أجل هذه الغاية وتجدر الملاحظة إلى أن النهضة لم تحدث في مصر فحسب، بل امتدت إلى كافة الأقطار العربية ولقد بدأت هذه النهضة الشاملة في بعض الدول العربية قبل حملة نابليون[2]، ولكن هذه

[1] – د. ثناء فؤاد عبد الله، المرجع السابق، ص51.

[2] – مقال د. ثناء فؤاد عبد الله، ص52.

النهضة الشاملة أجهضت في مواقع مختلفة نذكر منها الحركة السنوسية في ليبيا على يد الطلبان والمهدية في السودان على يد الانكليز.

ولم يقتصر الأمر على الجوانب السياسية، فقد امتد إلى الثقافة، حيث امتدت حركة التغريب في النصف الثاني من القرن الماضي إلى مختلف العادات والقيم الاجتماعية، بل هب دعاة التغريب بتبيئة (جعل بيئتها) قيمنا الثقافية الأصيلة، بما يتفق مع القيم الغربية، هكذا فهمت المصلحة في الإسلام بما يعني المنفعة وليس مبدأ الشورى بأنه الديمقراطية الغربية، ولسان حال الغرب ما نطق به "كرومر": ((إن إسلاماً جرت عليه محاولات الإسلام لا يعود بعد ذلك إسلامياً))[1].

ولقد بلغ بأحد دعاة التغريب وهو "سلامة موسى" قوله: ((إنه كلما تقدمت به الأيام زاد حبه للحضارة الغربية، وفي الوقت نفسه تأكدت كراهيته للشرق))، ودعوة د. طه حسين إلى أن نسير سيرة الأوروبيين، نسلك طريقهم، وأن نقبل من الحضارة الغربية خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب[2].

---

[1] - د. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، مطبعة المعارف، 1993، ص45.

[2] - نشرة منتدى الفكر العربي، المجلد 6، العدد 72، لعام 1991، ص7.

بعض نماذج الخطاب الغربي عن الوحدة العربية

في عام 1975 كتب أستاذ أمريكي في العلوم السياسية يصف ما وصل إليه هدف الوحدة السياسية العربية بعد وفاة جمال عبد الناصر بقوله: ((لم يعد هناك مفر أمام أكثر الرومانيين إمعاناً في الوهم من أن يطرحوا جانباً لأجل غير محدود آمالهم في تحقيق أو بعث الوحدة العربية، وبكلمة واحدة، لقد تعددت أسطورة بروسيا العربية، إذ بينت حرب الأيام الستة بوضوح أن مصر ليست بروسيا، وجاءت وفاة عبد الناصر فأزالت بدورها بسمارك العرب))[1].

وفي عام 1974 كتب أستاذ أمريكي في العلوم السياسية ما يلي:

((إننا نأمل أن يؤدي زوال تلك الخرافة الناصرية عن الوحدة العربية، إلى أن يكون كل من الحكومات العربية أفكار أكثر تواضعاً وواقعية، أقل اندفاعاً عما يمكن أن تلعبه من دور، فلا يقتصر الأمر على أن تكف الحكومة المصرية من الطموح إلى السيطرة على دولة عربية عظمى، بل نرجو أيضاً أن تصمد النظم العربية الأخرى ذات الاتجاه اليساري)).

وأن يظل إلى الاقتناع بأن من الأفضل لها ألا تجدد محاولة ما فشل في تحقيقه، وأن تشعر النظم المحافظة كالسعودية والأردن التي دأبت في الماضي على الشعور بالخوف من عبد الناصر وشركائه وعلى معارضته والتي زادت الوضع سوءاً في بعض الحيان بالقيام ببعض العمال الاستفزازية، أن تشعر بالراحة والاطمئنان، وإن أحداث خريف 1972 من شأنها أن تزيد قوة هذا الأمل فاهتمام الناس بقضية الوحدة العربية الذي استهلك الكثير من تواهم دون جدوى بالنظر إلى

---

[1] – مقال د. ثناء فؤاد عبد الله، المرجع السابق، ص53.

ضآلة ما يحقق في هذا المجال سوف يذهب دون أن يأسف عليه أحد، وسيجعل ذلك من الأسهل على كل دولة عربية أن تمارس سياستها الداخلية والاقتصادية الخاصة، وأن تتخذ الموقف الذي يلائمها تجاه إسرائيل[1].

وهكذا يتضح مما سبق الخوف الذي ينتاب الغرب جراء الوحدة، وهذا ما يتضح من تصريح "رولان دومان" وزير خارجية فرنسا، قال المذكور: ((لا وجود لأمة عربية واحدة وإن ديغول اخطأ عندما تعامل مع العرب كافة))، ومن المعلوم أن اشتراكي فرنسا سبق لهم التحالف مع إسرائيل في العدوان الثلاثي على مصر: فليس غريباً إذاً أن يعادي "رولان دوما"«وهو اشتراكي» فكرة العروبة، وينتهز الظروف الراهنة لمحاولة الإجهاز على مفهوم الوحدة العربية[2].

وهكذا كثر الحديث عن خرافة الوحدة، ومن ذلك قول أحد الكتاب الغربيين: ((إن ما يجمع هذه البلدان اللغة والدين، وهما عنصران يجمعان بعض الشعوب الناطقة بالانكليزية، ولم يخلق منها ذلك أمة واحدة، وهناك تيار عربي يعترف بوجود القومية العربية، ولكن يفصل بينها وبين الدعوة إلى الوحدة العربية))[3].

وفي تصور الغرب أن المنطقة خليط من القوميات والشعوب واللغات، وقيام وحدة بينها ضرب من المحال، والنتيجة المنطقية أن يكون لكل قومية من هذه القوميات دولتها الخاصة بها، وفي هذا الإطار تكتب إسرائيل شرعيتها باعتبارها إحدى دول

---

[1] - المرجع السابق، ص54.

[2] - نشرة منتدى الفكر العربي، المجلد 7، العدد 79.

[3] - Raderic M.Dariction: where is the Middle east, London- prentice, Mall New york Atherton press, 1993.

المنطقة ويمكن القول إن آخر منازلة تشهدها الأمة العربية مع العالم الغربي هي المعركة القيمية[1].

ذلك أن العالم يشهد ثورة قومية تتمثل في صحوة دينية تلتف حول محوره المقدس في المجتمعات الغربية وغيرها.

وهكذا يؤكد بعضهم أن الثورة القيمية أدّت إلى تغيير أو تحول ثقافي وفتحت آفاق جديدة أمام الإنسانية، كما أثارت تساؤلات حول نوعية الحياة ومشاكل البيئة والإحياء الديني[2].

حقيقة أن الصحوة الإسلامية طرحت صيغاً إسلامية، ولكن الغرب انتهز الفرصة ليحارب الوضع الإسلامي في الحالة الإسلامية باسم ضرب الصيغة السياسية، ذلك أن الثقافة الإسلامية تشكل جدولاً رئيسياً في الثقافة العربية، ومن الصعب جداً سلخ هذه الثقافة عن تلك تماماً كفصل الصورة عن الإطار أو السيف عن غمده أو الجسد عن روحه، والغرب يدرك ذلك الارتباط ويدرك أن النتائج البالغة على هذا الفصل التي تتعدى السياسي إلى ضرب القضاء الإسلامي.

استناداً إلى ما تقدم، فقد أكثر الغرب الكلام عن الأصولية الإسلامية، في حين أنه غير بريء من ذلك، وأن بنيته الاستعمارية، واستكباره وجبروته في المجتمع الذي

[1] – هذا التعبير للدكتورة، ثناء فؤاد عبد الله، المرجع السابق، ص50.

[2] – د. ثناء فؤاد عبد الله، المرجع السابق، ص50.

ينتج الكثير من الأصوليات بما في ذلك الأصولية المسيحية الكثيرة الانتشار في أمريكا والتي تجهد نفسها لدعم واندفاع عن إسرائيل[1].

على هذا الأساس يرى بعض المفكرين الغربيين أن الإسلام الأصولي هو حتى الآن أكبر منافس للديمقراطية أو هو البديل الأكثر حيوية للديمقراطية في أي مكان في العالم[2].

ما هو سبب موقف الغرب من الأمة العربية ووحدتها وأهدافها لنسمع هذا السبب من صوت عربي: يخطئ كثيرون منا الظن بأن مشكلتنا كأمة عربية مع الغرب الأمريكي والأوروبي هي مشكلة سوء التفاهم وأن الغرب لم يفهمنا جيداً، ولم يطلع على حقيقتنا القومية والحضارية، وأهدافنا السياسية والاقتصادية ومن يلومون تقصير الإسلام العربي لأنه لم يبذل الجهد الكافي للتوضيح، ولم يستطيع بالتالي كسب الغرب إلى جانب قضايانا العادلة، هنالك شواهد تدل أن الحقيقة قد تكون خلاف ذلك على طول الخط.

إن مشكلتنا كأمة عربية مع الغرب هي أنه يفهمنا جيداً، ويرى أن مصالحه الاقتصادية وأمنه الوطني وقيمه الحضارية والسياسية مهددة بالخطر فيما إذا حقق العرب أهدافهم وأصبحوا دولة قومية واحدة ذات وزن استراتيجي واقتصادي وسياسي وحضاري متفاعل مع الغرب على أساس متكافئ[3].

---

[1] – مقال الدكتورة ثناء عبد الله، المرجع السابق، ص509.

[2] – المرجع السابق، ص 60.

[3] – المرجع السابق، ص 57.

ويقول د. برهان غليون: ((إن عداء الغرب للعرب وإصراره على قتل فكرة الوحدة العربية سواء أتمت بالديمقراطية أم بالحوار أم بالضغط له أربعة أسباب موضوعية:

أولها: الموقع الاستراتيجي الحساس والخطير الذي يحتله الوطن العربي على مقربة من أوروبا.

وثانيهما: النفط وهو ثروة إستراتيجية كبرى يعتقد الغرب أن من حقه الحصول عليه بالثمن الذي يناسبه والكمية التي يحتاجها.

وثالثهما: إسرائيل التي تخدم المصالح الغربية، وتريح ضمير الغرب تجاه خطاياه ضد اليهود بتعويضهم ومساعدتهم على حساب طرف ثالث.

ورابعها: الحسابات التاريخية الحضارية المعلقة منذ القدم والتي لم تنجح حقبة الاستعمار والانتقام الذي تميزت به من تصفيتها من وعي الغرب والعنصر الحساس في هذا الحساب هو الإسلام))[1].

والخلاصة إن قبول الغرب للعرب مشروط بالشروط الآتية:

1- أن يؤمن العرب ويتصرفوا على أساس أنهم ليسوا أمة ولا كتلة ولا جماعة، بل أقواماً وأقليات متناحرة ومتناقضة.

2- الإقرار للغرب بحق السيطرة على النفط العربي كمية وسعراً.

3- الاعتراف بإسرائيل، والتسليم لها بكل فلسطين، والتفوق الاستراتيجي على قوى العرب مجتمعين.

---

[1] - د. برهان غليون: حرب الخليج والمواجهة الإستراتيجية في المنطقة العربية، المستقبل العربي، السنة 14، العدد 148، لعام 1991.

4- التخلـي عـن الإسـلام واعتبـاره دينـاً متخلفـاً وهمجيـاً وداعيـاً إلى العنـف والإرهاب[1].

وتؤكد الدكتورة "ثناء فؤاد عبد الله" أن أسباب عداء الغرب للعرب هي أسباب محسوبة جيداً وليست مجرد نزوة أو خضوع لدعاية معادية أو صهيونية، وليست ناشئة عن نقص في معلومات الغرب عن العرب، ومن ثم فإن المشكلة ليست إعلامية بل قومية إستراتيجية وجيوسياسية[2].

والمعروف أن الغربيين يعتبرون الإسلام عدواً للديمقراطية وفي هذا الصدد يؤكد "صاموئيل هنتنجتون" في مقاله الموسوم بعنوان **الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين** أن المفاهيم السياسية في الإسلام تختلف وتتناقض مع المقولات المنطقية لسياسات الديمقراطية من حيث الشرعية الحكومية والسياسية تنبع من العقيدة الدينية والخبراء الدينيين، وهكذا فإن التعاليم الإسلامية تتضمن عناصر ربما تتسق مع الديمقراطية، أو لا تتسق، غير أنه من الواضح في الواقع العملي نجد أن تركيا هي البلد الإسلامي الوحيد الذي احتفظ طويلاً بنظام سياسي ديموقراطي[3].

---

[1] - نشرة منتدى الفكر العربي، المجلد 6، العدد 72، لعام 1991.

[2] - مقال الدكتورة ثناء عبد الله، المرجع السابق ص58.

[3] - صامويل هنتنجتون: الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، شباط 1992، ص44.

أما أكثر النماذج معاداة للإسلام، في إطار الخطاب العربي الحالي فنجده في كتاب نيكسون الفرصة السانحة، حيث حذر فيه من خطر الإسلام الذي ينبغي أن تتفرغ له أمريكا بعد أن فرغت من العدو الشيوعي.

لقد عقدت في واشنطن بتاريخ 29 نيسان 1992 ندوة لبحث خطر الإسلام في التسعينيات ولقد نظم هذه الندوة المعهد الأمريكي لدراسات الشرق الأوسط[1].

الأمر نفسه بالنسبة للجنة العمل الأمريكية الإسرائيلية إيباك، فقد حذرت مما يسمى الخطر الإسلامي وتهديده للحضارة الغربية ولا أحد يغفل الدور الصهيوني في هذه الحملة، إذ في زيارة الرئيس الإسرائيلي إلى بولندا في أيار 1992 رفع "حاييم هرتزوغ" صوته قائلاً: ((إن الأصولية الإسلامية تهدد الأنظمة السياسية في الشرق الأوسط))[2].

وقد اعتمد الإسلام منذ انبثاقه في القرن السابع الوصي طريقاً للحقيقة، ومنهجاً لمعرفة كلام الله، وكما يقول "الغزالي" في كتابه **المعارف العقلية** فإن ((...أول مرتبة من مراتب كتاب الله تعالى الإبداع))[3]، ولذلك يوقظ الوحي وعي الإنسان بجميع آيات هذا الإبداع سواء أتجلت في الكتاب أم الطبيعة أم في التاريخ أم في نفس الإنسان، ومن هنا بات اعتماد المناهج العلمية الموصلة للكشف عن جميع هذه الآيات فرضاً لا تقل مسؤوليته عن واجب الكشف عن آيات الله في القرآن الكريم،

---

[1] – مقال الدكتورة: ثناء فؤاد عبد الله، المرجع السابق، ص 60.

[2] – المرجع السابق، ص60.

[3] – محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: المعارف العقلية، دمشق، دار الفكر، 1963، ص80.

وسائر الكتب السماوية، ومن هنا رأينا كيف أن علماء الإسلام ومفكريه وفلاسفته اعتمدوا مختلف الطرق العقلية في سبيل التوصل إلى الحقيقة بقدر اعتمادهم مختلف الطرق النقلية، وكان ما نشأ من توتر بين مختلف أتباع هذه الطرق، سبباً رئيسياً من أسباب التجدد في الإسلام، فظل خلاقاً ومتجدداً، ما فتئت جميع هذه الطرق والمناهج متجددة وخلاقة، وجمد حينما طغت طريقة واحدة من هذه الطرق على الطرق الأخرى، هذا الطريق والمنهج العلمي الذي أوصل الغرب إلى هذه النتيجة الثمينة هو أيضاً المسؤول عن تجدد الإسلام ما بين القرنين السابع والرابع عشر، وكان تركه هو المسؤول عن سبات الإسلام من القرن الرابع عشر حتى التاسع عشر، والعودة إليه هي المسؤولة عن تحرك الفكر الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر حتى ليوم، فقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل، والتحاور مع الأديان العصر الوسيط وثقافاته، ففتح له الطريق الإلهامي، أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرقي الأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان وعلوم حب الثقافات في البلاد التي دخلها المسلمون[1].

قد كشف لنا "آلون" في آخر تصريح له الجريدة "لوموند" جوهر هذا التحدي لحضارتنا في قوله: ((إننا نقدر أن تفوقنا العسكري مبني على بنيتنا الاجتماعية، وعلى نظام حكمنا، وعلى قيمنا الخلقية وعلى تكنولوجيا متقدمة وعلى إرادة البقاء، وهو تفوق مضمون لنا على الأقل لعدة أجيال))[2].

---

[1] - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص95.

[2] - Le monde, 23 avril, 1969, p 77.

إن هـذا القـول هـو تعـبير عـن إسـتراتيجية عسـكرية عدوانيـة مسـتندة إلى إستراتيجية حضارية شاملة تقترن فيها إرادة البقاء بإرادة التقدم والإرادة التفوق التي لا تعوقها سوى قدرة أشدّ تفوقاً منها عن التحول إلى إرادة غزو وتوسع.

واستراتيجية التحديث الكلي للقيم والبنيات تفرض علينا فيمنا التقليدية بالقيم الحديثة وأبرزها الحرية والإنجازية والفعالية والإبداعية.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب